G. GABRIELI

INTORNO ALLE FONTI ORIENTALI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

La poésie est la fleur; la tradition est la tige; elle est longue et délicate: il faut la dégager lentement, avec patience, si l'on veut aller jusqu'aux racines.

OZANAM (*Sources*, p. 35).

ROMA
TIPOGRAFIA POLIGLOTTA VATICANA
1919

INTORNO ALLE FONTI ORIENTALI
DELLA *DIVINA COMMEDIA*

AVVERTENZA.

Quando nel febbraio del c. a. pervenne nelle mie mani, per cortese dono dell'Autore, che mi onora della sua amicizia, il recente volume dantesco dell'arabista spagnuolo prof. Asin, la mia meraviglia nello scorrerne curioso delle pagine fu tale, e tanto il mio primo moto di persuasione e d'assenso, che sentii il bisogno, quasi il dovere, di darne una prima rapida notizia al pubblico italiano in un breve articolo da giornale, dal titolo: Nuove fonti della *D. C.* - Dante e il mondo musulmano. *L'annunzio destò rumore e curiosità: molti chiesero spiegazioni e desiderarono una più ampia e precisa esposizione della Memoria dell'Asin, che veniva a sconvolgere d'un tratto il nostro abituale concetto dei modelli e materiali utilizzati dall'Alighieri nella parte non originale della* D. C. *Questa esposizione che, per benevolo invito dell'illmo Mons. Salvadori, presidente dell'Arcadia, ebbi l'opportunità e l'onore di fare in tre letture pubbliche, alcuni mesi or sono, nella sala maggiore di questa antica Società letteraria, sempre devota al culto di Dante, vede ora la luce con qualche ritocco ed aggiunta, con qualche nota specialmente bibliografica o illustrativa o suggestiva di vario consenso.*

Il desiderio di mettere la tesi dell'Asin nella sua vera luce e nel posto che le spetta, ha indotto il suo espositore italiano ad allargare alcun poco il quadro del proprio compito toccando dei precedenti tentativi fatti per ricollegare in qualche modo le origini del Poema sacro a questa o quella letteratura orientale. Lo studio dell'Asin è certo fra questi tentativi il più solido, il più ardito, il più serio ed anche il più fortunato, se non il più sicuro. Perciò esso meritava di esser subito conosciuto, nella parte sostanziale, dal pubblico colto d'Italia, e in particolare dagli studiosi di Dante. Sono contento di aver potuto rendere questo piccolo servigio a quanti non abbiano modo o tempo di consultare direttamente la dotta Memoria spagnuola.

Sul cui valore intrinseco la critica competente non si è ancor pronunziata, e forse tarderà ancora a dar suo giudizio: non è facile esaminare, riscontrare e vagliare sì poderosa mole di documentazione e d'argomentazione. A non tener conto dei semplici cenni bibliografici sparsi qua e là su giornali e riviste di Spagna, di Francia e d'Italia, tre recensioni sono apparse sin oggi di questa Memoria, ed entrambe più o meno esplicitamente consenzienti alla tesi dell'Asin. L'una si legge sulla Rivista olandese De Gids *(1919, n. 8; estratto in 8°, di pag. 21), col titolo* Dante en de Islam, *per mano di J. J. Salverda de Grave, professore di letterature romanze nell'Università di Groningen; l'altra, pubblicata in* The Review *di New York (giugno 1919), è un articolo critico dell'islamista americano Duncan Blak Macdonald, professore nel Theological Seminary d'Hartford-Connecticut, il quale prevede la probabile opposizione dei dantisti « no peaceful folk », alla tesi dell'Asin, nonostante l'enorme « mass of evidence » che presenta la ben fondata sua documentazione. La terza, di recentissima pubblicazione, nel* Giornale storico della letteratura italiana *(vol. LXXIV, 1919,*

fasc. 220-21, pag. 99-116) è del nostro insigne letterato e orientalista prof. I. Pizzi che, dopo aver esaminato minutamente l'opera dell'Asin, in grandissima parte, pur con qualche riserva e rettifica, conviene con lui nelle conclusioni, quasi riprovando tuttavia e lamentando infine come inutili e distraenti queste ricerche erudite, oggi di moda, ma che riescono per un verso - se pur concludenti - troppo anatomiche e dissolvitrici di quell'armoniosa unità ed efficacia educativa propria delle grandi opere del pensiero, e specialmente dei capolavori letterari. La quale osservazione ha pur la sua parte di giustezza, sebbene non sia men vero d'altro canto che siffatti studî analitici e genetici segnano piuttosto un risveglio o intensificamento nel culto verso i Grandi. Così fu per Omero, così sarà anche probabilmente per Dante.

*Per vero, nessun dantista - a quel ch'io sappia - ha sin oggi accolto le conclusioni dell'arabista e teologo madrileno, che invece han trovato consenso in molti arabisti (a quanto mi scrive l'Asin), specialmente italiani. Ma naturalmente, l'ultima, più autorevole parola in siffatto argomento non può venir da essi. Sarà merito dell'*Arcadia, *se il mio modestissimo contributo, informativo anzichè critico, potrà sollecitare e promuovere, almeno in Italia, l'ampia disanima e discussione sul difficile quanto attraente argomento, che per noi non ha soltanto importanza letteraria e storica, sì anche sentimentale e nazionale. Dacchè per noi Dante è simbolo, è segnacolo eccelso non solo di poesia, di filosofia e di cristianità, ma anche d'italianità: di quella italianità non ispida, angusta, escludente, ombrosa, minacciosa, torbida, ma chiara e serena, ampia e comprensiva, equilibrata ed alta, « dignitosa e netta », che « solo amore e luce ha per confine ».*

Roma, novembre del 1919.

I.

È stato giustamente osservato che la ricerca completa delle fonti, anche soltanto quelle letterarie o scritte, della *Divina Commedia* è forse la più importante e la più difficile fra quante questioni di questo genere presenti la storia letteraria del medio evo, essendo il poema sacro della nostra gente l'opera maggiore e più rappresentativa del mondo cristiano, in quella età che - nonostante l'immenso lavorio storiografico e critico di tante successive generazioni - rimane ancor oggi in molti punti poco nota e poco esplorata.[1] La *D. C.* è veramente il gran fiume regale dell'evo medio, che convoglia e riversa nel mare della cultura umana tutti i corsi d'acqua, tutte le

[1] « Le poëme de Dante est comme une de ces basiliques romaines dont on ne veut pas seulement visiter le dedans et le dehors, mais aussi le dessous: on descend à la lueur des torches dans le caveau sacré, on y trouve l'entrée d'une catacombe qui s'enfonce, se divise en plusieurs branches, se développe dans un espace immense; et si l'on va jusqu'au bout sans reculer et sans se perdre, on sort dans la campagne, bien loin où l'on était entré » (F. Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie,* nelle *Recherches nouvelles sur les sources poétiques de la Divine Comédie: Œuvres complètes de Frédéric Ozanam,* 6e édition, V, 1882, 140).

liquide e vive voci di pensiero risonanti nell'anima dell'Europa occidentale tra il chiudersi del mondo antico e l'aprirsi del moderno, in quel periodo che fu detto notte, ed era invece - come si va rivelando ognor più chiaramente - alba e mattino radioso della lunga giornata millenaria, di cui noi vediamo forse la sera. Dell'immenso fiume, vero *decurrens immensus amnis ore profundo,* che tanta varietà di paesaggio, di spettacolo terrestre e celeste, rispecchia nelle sue acque, ora limpide ora torbide (e torbide e oscure sembrano qua e là sopra tutto perchè profonde), i piccoli uomini curiosi che ne abitano le ripe e ne bevono ancor oggi l'onda salutare, hanno esplorato tutti i maggiori affluenti, enumerato i più visibili rivi e i mille torrenti d'ogni foce, calcolato la portata e il volume di tutte le acque che vi confluiscono da ogni versante; ma poichè il computo non torna, e il fiume maestoso trasporta, entro il letto capace, assai più liquido corrente che il calcolo non dia, argomentano i piccoli loici uomini, che - oltre alla ritracciata rete idrografica, oltre alle pur congetturate polle sorgive sparse per il vasto meandro - altre, più altre vene ancor non note concorrano ad ingrossare la fluviale marea, scaturendo forse da picchi o catene poco accessibili e però quasi ignote, fluendo a valle per sentieri poco o punto battuti, o a dirittura per tramiti sotterranei invisibili. Di tanto in tanto alcuni tra essi, i filologi, i critici, i dantisti, gli esegeti, comentatori od espositori della inesauribile materia, dopo più o meno lunga esplorazione in contrade meno corse, torna sul fiume sacro annunziando una nuova sorgente scoverta, un nuovo affluente o subaffluente del pensiero dantesco. Oggi è questo o quel padre della Chiesa: Agostino, o Gregorio Magno, o Bonaventura, o Pier Damiano, o Anselmo, o Ambrogio, o Paolino; domani sarà Boezio, o il viaggio di San Brandano, o la visione d'Alberico, o quella di Tundalo, ecc., ecc.; ed ogni vero o preteso scopritore è naturalmente portato ad esagerare il contributo della nuova fonte e della propria ricerca.

Così, mentre la persona storica del sommo poeta si vien via via ricomponendo e chiarendo nella età che fu sua e nel suo ambiente, sul contributo dei dati biografici offerti dai documenti o novamente messi in luce o più accuratamente esaminati, la vita interiore di Dante, la formazione genetica del suo pensiero e della sua coscienza ci van diventando sempre più complesse, molteplici, universali; onde la sua figura ci appare ancor più gigantesca e lontana, all'incrocio e al deflusso di tutte le grandi correnti del pensiero medievale: quasi mitica, e somigliante per molti aspetti a quel gran Veglio di Creta « che tien volte le spalle inver Damiata - e Roma guarda sì come suo speglio! » La risonante descrizione dell'enigmatica plurimetallica statua sembra potersi ben applicare, quasi simbolo grafico

e plastico, alla pluralità degli elementi o fattori culturali, che la potenza e la bontà dell'Artefice divino fecero confluire alla fusione di quel sovrano intelletto:

La sua testa è di fin oro formata,
e puro argento son le braccia e il petto,
poi è di rame infino alla forcata;

da indi in giuso è tutto ferro eletto,
salvo che il destro piede è terra cotta,
e sta in su quel, più che in su l'altro, eretto.

Ciascuna parte, fuor che l'oro, è rotta
d'una fessura che lagrime goccia...

Nella ricerca irrequieta e insodisfatta delle miniere madri, donde furon tratti questi metalli della titanica opera, nella passione quasi alchimistica di provarne e saggiarne d'ognuno la tempra primigenia, investigandone quasi il filone originario, è naturale che, esaurito l'Occidente e il mondo classico, la ricerca più che mai affinata e curiosa si volga all'Oriente. Non sarà vero anche qui che *ex Oriente lux?* - E così sono sorte le ipotesi e le affermazioni, più o meno autorevoli, sulle fonti orientali della *D. C.;* di che devo intrattenermi, sebbene da semplice espositore, da profano e casuale *tourist* (mi si permetta la non nostra ma espressiva parola) quasi in territorio straniero.

*
* *

Quando si parla di fonti orientali del poema dantesco, di solito si esclude la Bibbia e la letteratura biblica giudaica e la giudaica cristiana come quelle che, travasatesi, a dir così - per mezzo del Nuovo Testamento, della versione dei Settanta, della Patristica, ecc. - nella cultura greco-latina o cristiana occidentale, hanno perduto per noi il loro carattere esotico, diventando quasi cosa nostra; onde con quel termine « orientali » s'allude ordinariamente, come sole possibili, alle letterature giudaico-rabbinica, persiana, indiana, arabo-musulmana. A quest'ultima, per uno strano errore di prospettiva, s'è pensato da ultimo; ed era la più vicina per tempo, per luogo, per intensità e continuità d'azione. - La letteratura talmudica o ebraica-postbiblica poco o nulla ha offerto a possibili diretti raffronti, quantunque uno studio speciale esauriente sull'argomento sia ancora da fare analizzando sotto questo punto di vista l'ampia letteratura apocalittica ed escatologica neo-ebraica (*Libro di Enoch, Ascensione di Mosè, Apocalissi di Elia,* ecc., ecc.); e forse darebbe risultati cospicui, almeno ad argomentare dalla vitalità carat-

teristica e dalla diffusione, anche in Italia, di questa letteratura, dalle vicende delle comunità giudaiche medievali e dai probabili rapporti che Dante potè avere con vari giudei suoi contemporanei. - La Persia e l'India hanno invece attirato per prime l'attenzione e le speranze degli esploratori, dantisti o dantofili.

Il nostro illustre iranista I. Pizzi è stato forse il primo che abbia accennato nel suo *Manuale di letteratura persiana* (Milano, Hoepli, 1887, pag. 56-59) a una qualche analogia tra la *D. C.* e quella visione iranica della vita futura che va sotto il nome di *Artâ-i Vîrâf Nâmak* o « Libro di Ardâ figlio di Vîrâf », scritto originariamente in pehlevico da un autore mazdeista probabilmente verso la fine della dinastia Sassanida, tradotto poi in sanscrito, in persiano moderno, da ultimo anche in inglese dall'Haugh nel 1816, più tardi in francese dal Barthélemy nel 1887.[1] In questo libro si narra che Ardâ, sacerdote e savio zoroastriano, dopo esser rimasto per sette giorni e sette notti assopito nel tempio di Atar Farnbag, racconti e detti alla presenza del sovrano Ardescír Pâpekân, le cose che aveva vedute nella sua spirituale peregrinazione nell'altra vita. Guidato e condotto dal genio avestico Srôs, dopo aver passato il ponte Sinvat, Ardâ visita il purgatorio (Hamestagân), le tre sfere del buon pensiero, della buona parola e della buona azione; quindi, per concessione di Auharmazd, va per il paradiso e poi per l'inferno, mira i godimenti dei buoni e le pene dei cattivi, che enumera e freddamente e brevemente descrive, muove alla sua spiritale guida parecchie domande e finalmente, ricondotto davanti al trono di Auharmazd, non può sopportar colà la soverchia pienezza della luce divina; e la sua visione così ha fine. Senza insistere su questa vaga analogia tra la *D. C.* e il *Libro di Artâ*, del quale pur traduce alcuni capitoli ad esemplificare la singolarità delle colpe e delle pene, il Pizzi in varie occasioni (in *Giornale stor. lett. ital.*, 1891, I, 80-87; 1893, II, 220-228), anche di recente in una sua prolusione (« L'origine persiana del romanzo di Tristano e Isotta », in *Riv. d'Italia*, genn. 1911), e in particolare in un intero capitolo (il IX) del suo magistrale lavoro sulla *Storia della poesia persiana* (Torino, 1894),[2]

[1] Hoshang a. Haug, *The book of Ardà-Viràf*, ecc., text a. translation, London a. Bombay, 1872; A. Barthélemy, *Artà Viràf Nàmak, ou Livre d'A. V.*, traduction, Paris, 1887; cfr. *Grundr. Iran. Philol.*, II, 108; Haug, in *SPAW.*, 1870, 327-364; Fr. Spiegel, *Eranische Altertumksunde*, III, 794-797; *Einleitung in die traditionelle Literatur der Parsen*, II, 120. Cfr. l'articolo di Hübschmann, *Iranische Escatologie*, in *Jahrb. f. prot. Theol.*, V (1879).

[2] Il cap. IX di quest'opera veramente magistrale tratta delle somiglianze e relazioni tra la poesia persiana e la nostra nel medio evo: studia, dopo considerazioni generali sull'origine propriamente persiana della cultura araba e intorno ai modi, vie e ragioni

non ha mai cessato di segnalare in quella letteratura riscontri e rapporti con le letterature occidentali, in particolare con la nostra dei primi secoli. Ravvicinamenti esteriori (e quasi certamente fortuiti) tra la *D. C.* e l'*Ardâ-i Virâf Nâmâk* indicava pure nel 1892 un opuscolo inglese dell'indiano Modi (*Dante and Virâf a. Gârdîs a. Kâus*, Bombay), cinque anni or sono ampliato e ristampato (*Dante Papers: Virâf, Adaaman and Dante*, Bombay, 1914).

Altri intanto guardava verso l'India. Il Vitti, nel 1889, sulla rivista fiorentina *L'Alighieri*, studiando le *Origini della D. C.*, additava nientemeno che il *Mahabharata;* mentre, con qualche maggior serietà, dapprima in un articolo « Dante e l'India », apparso sul *Giorn. Soc. Asiat. ital.* (III, 1889, 1-19), poi nel *Giornale Dantesco* del 1896,[1] A. De Gubernatis vedeva il prototipo del Purgatorio dantesco, e in particolare del Paradiso terrestre, nella sede primitiva del genere umano, che i Musulmani dell'India collocano a Seilan, sul Picco d'Adamo; l'inferno buddico, quale modello del dantesco; e in particolare il brahmanico Dio della morte Yama come tipo indiano del Lucifero dalle tre teste. - Nei capp. 18-20 del suo volume *Su le orme di Dante* (Roma, 1901), il De Gubernatis, - dopo avere, a proposito della iscrizione di Dante nell'arte dei medici e speziali, notato come la bottega o stazione dello speziale nel medio evo fosse luogo di richiamo e ritrovo di gente erudita, ricco di merci rare, di spezie, ma anche di carte, di libri,

diverse, per cui molta parte del sapere orientale venne in Occidente nel medio evo, studia le somiglianze nei romanzi e nei loro modi particolari o luoghi comuni (argomenti, tipi, episodi cavallereschi, popolari, demoniaci), nelle dottrine mistiche e panteistiche, in particolare manichee, nelle rappresentazioni allegoriche e simboliche (il congiungersi dell'anima a Dio rappresentato come connubio d'amore, il mistico viaggio dell'anima a Dio, ecc.); le somiglianze nelle enciclopedie scientifiche (nei titoli, nella materia dottrinale o contenuto, nel metodo o disegno espositivo onde si svolge, senza precedenti od esemplari adeguati nelle letterature classiche, l'enciclopedia medievale attraverso i quattro stadi: due orientali, il pehlevico e l'arabo-persiano, e due occidentali, ebraico-latino, ed il volgare cioè francese-provenzale-italiano); e finalmente le somiglianze nelle forme poetiche (narrative, descrittive e liriche, nelle immagini, nella rima, nello stile fiorito misto di naturalezza e di virtuosità, di prose e versi, nella cortigiana continenza), concludendo col Darmesteter che la Persia è stata nell'età antica e nell'evo medio il crocicchio della via delle razze, delle religioni, delle civiltà o, come dice il Michelet, la grande via del genere umano. - Ciò è utile a tener presente per spiegarsi la direzione che naturalmente prendono le indagini erudite sulla genesi di molte idee e concezioni letterarie occidentali.

[1] De Gubernatis, *Le type indien du Lucifer chez le Dante*, in *Giorn. Dant.*, III 1896, 48-58: articolo giudicato con eccessiva severità da G. A. Cesareo qual « minestrone d'imparaticci ebraici, arabici, persiani, indiani » (in *Giorn. Dant.*, IX, 1902, 193-203).

di manoscritti, oggetti insomma e curiosità di provenienza diversa particolarmente orientale - il De G. raccoglie, precisa e completa, in forma un po' farraginosa, tutti i suoi precedenti appunti ed ipotesi su Dante e l'Oriente, cioè sulle così dette fonti orientali della *D. C.*, tutte riannodandole direttamente o indirettamente per un verso al mondo ebraico biblico-evangelico, per un altro in particolare e prevalentemente all'India e alla letteratura indiana. Ecco qui le sue principali congetture, chè tali restano dopo la iniziale e frammentaria dimostrazione ch'egli ne diede:

a) Il monte del Purgatorio dantesco e in specie il Paradiso terrestre sarebbero da identificarsi e collocarsi nell'isola indiana di Seilan e sul Picco d'Adamo. Questa identificazione o ubicazione era già nel *Tesoro* di Brunetto Latini sulle notizie date da Plinio e Solino intorno all'isola di Tabropane; ai cui piedi sembra al de Gubernatis doversi mettere il dantesco naufragio di Ulisse, ispirato forse in qualche punto dalla misteriosa fine dei genovesi fratelli Vivaldi, partiti per mare alla volta dell'India sul finire del dugento e non tornati mai più.

b) Notizie sulla lingua ebraica e sulle leggende talmudiche Dante potè avere da quel Manuel Giudeo od Imanuel ben Salomo romano, che prese parte nel 1321 con Bosone da Gubbio al compianto per la morte dell'Alighieri, e che qualche anno dopo compose ad imitazione della *Commedia* una cantica *Tofeth ve-Eden* (« Inferno e Paradiso »), tradotta poi in italiano in terza rima da Sansone Seppilli.

c) La rappresentazione dantesca di un Lucifero mostruoso e colossale avrebbe la sua prima origine non tanto nelle gigantomachie e titanomachie della mitologia greca, quanto nei prototipi brahmanici e buddistici di vari esseri demoniaci infernali, specialmente il Yâma delle leggende popolari seilaniche. « Per quale tramite ne sia venuta a Dante indiretta notizia rimane ancora a dimostrare »: forse furono le versioni e rifacimenti medievali delle novelle buddiste, disperse a traverso l'Europa.

d) Il piano generale, la scenografia e la serie delle colpe e delle pene nella *D. C.* hanno il loro prototipo nel pehlevico *Arda Viraf-Nameh:* tra le due opere numerose sono le somiglianze, nè è possibile siano accidentali e fortuite. È probabile che Dante abbia avuto tra mano una versione occidentale, forse ebraico-latina del libro pehlevico: « In Palestina e nella Siria vennero spesso ad incrociarsi, con le bibliche e talmudiche, tradizioni indiane, iraniche ed arabe nei primi sette secoli del medio evo, talora genuine, per mezzo di mercanti e pellegrini, talora alterate e di seconda o terza mano, nelle versioni letterarie; le quali, viaggiando, presero alcuni nuovi elementi locali che valsero a trasformarle... Ma la prima

trama di tutti questi tessuti leggendari è quasi sempre orientale, anzi indiana ».

Abbiamo riassunto brevemente e fedelmente il pensiero del De Gubernatis, la cui argomentazione è bensì, forse in qualche punto, non errata, ma sempre vaga, incerta, nebulosa, sfornita quasi del tutto di confronti sistematici e diretti, paga a notare di volo consonanze e somiglianze superficiali o rispecchiamenti lontani, molto lontani e però inconcludenti, specialmente se messi a riscontro delle innumerevoli e sostanziali differenze e della impossibilità storica e positiva che Dante avesse mai notizia, diretta o indiretta, di queste pretese fonti orientali. Si fa presto a congetturare una versione occidentale ebraico-latina del Libro *Arda Virâf;* ma è un'ipotesi non necessaria, non ammissibile e assolutamente cervellotica, dopo l'esplorazione si può dir completa dei mss. ebraici e latini che nei primi secoli dopo il mille potevano essere in Italia, e dopo gli studi precipui ed esaurienti dello Steinschneider intorno alle traduzioni ebraiche medievali.[1]

Al veicolo islamico di materiale letterario iranico ricorre del pari E. Blochet trattando de *Les sources orientales de la Divine Comédie* (Paris, 1901, tome XLI della collez. *Les littératures populaires de toutes les nations*), il primo libro scritto *ex professo* sull'argomento, ma che, per difetti intrinseci, particolarmente di ordine, di chiarezza e di proporzioni, non destò nè convinzione nè interesse. In Italia ben pochi se ne occuparono: il Parodi ne fece gudizio sommario in poche linee che vi dedicò sul *Bollettino della Società dantesca italiana* (IX, 1902, 308); nè il D'Ancona (che aggiunse per esso una nota alla ristampa dei suoi *Precursori di Dante,* p. 9-11 di *Scritti Danteschi*), nè tanto meno il Torraca (nel libro *Le opere minori di Dante,* p. 331) lo presero sul serio. Quest'ultimo, esagerando e ridicoleggiando l'intendimento dell'orientalista francese (che per verità aveva a suo carico un gran torto iniziale, quello di conoscere poco, assai poco, la *Divina Commedia*), conchiudeva: « Sarebbe davvero fatto di poema degnissimo e di storia che il maggior poema cristiano dovesse l'esistenza al drago, che ruppe il benedetto vaso della Chiesa ». - Nè alla tesi del Blochet potè aggiungere alcun valido argomento il Capetti, il quale, senza diretta cultura orientalistica, sulla traccia del Barthélemy, nel suo libro *L'anima e l'arte di Dante* (Livorno, Giusti, 1907) vi dedicò un intero capitolo di 70 pagine: « L'oltretomba iranico

[1] Quanto ai rapporti o relazioni personali dirette tra Dante e Manoello giudeo, non è ancor scossa – a quanto io sappia – la conclusione affatto negativa del CASSUTO nel suo studio sulle *Mechabberoth,* pubblicato nella *Rivista israelitica* del 1906. Cfr. *Jewish Enc.,* IV, 435-6; VI, 563-564.

e la *D. C.* ». - Pure, fra innegabili errori e prolisse inconsistenti divagazioni erudite, il Blochet aveva avuto l'intuito sicuro dell'influenza irano-islamica sulle visioni escatologiche cristiane medievali, attraverso le quali egli pensava fosse giunto a Dante l'influsso orientale. Ma esaminiamo un po' da vicino le sue argomentazioni.

* * *

Nel secondo dei suoi studi sulla storia religiosa dell'Iran (in *Rev. de l'hist. des rel.*, 1899, XL, 1-25, 203-236) il Blochet aveva dimostrato che la leggenda musulmana detta del *Mi'râg* o dell'Ascensione del Profeta Maometto al cielo e del suo viaggio attraverso il paradiso e l'inferno sotto la guida dell'angelo Gabriele, deve la sua origine, nel fondo, come nelle più importanti addizioni o particolari, al Mazdeismo iranico, nella cui letteratura l'*Arda-Viraf Nâmeh* e analoghe leggende di visioni d'oltre tomba eran diffuse dall'età più antica sino al tempo dei Sassanidi, [1] tanto diffuse e popolari che se ne trova menzione in scrittori greci di varie età: il racconto di Aristea di Proconneso in Erodoto, quello del soldato armeno Er nella *Repubblica* di Platone, la visione di Thespesio nei *Morali* di Plutarco, l'estasi della persiana Golanduch presso i tre bizantini Evagrio Scolastico, Teofilatto Simocatta e Niceforo Callisto. D'altra parte queste leggende iraniche e mazdeiste penetravano con l'influenza politica e culturale dei Persiani nell'Arabia e vi si diffondevano già prima dell'Islam; onde facilmente s'intende come, allorchè la esposizione del Corano venne nelle mani degli esegeti persiani neoconvertiti alla religione di Maometto - i soli musulmani che nei primi due secoli dell'ègira rappresentassero l'alta cultura islamica - questi, col sincretismo già iniziato nella vita e nel pensiero tra Irani ed Arabi, raccolsero le loro antiche e predilette fantasticherie escatologiche nazionali intorno a un semplice versetto coranico, che accennava vagamente a un meraviglioso viaggio notturno dal Profeta compiuto, per concessione di Allah, da Mecca a Gerusalemme; e così dessero forma o primo nucleo alla leggenda musulmana del *Mi'râg*, la quale perciò non sarebbe affatto in origine patrimonio propriamente semitico. Il Blochet, rilevando il « parallelismo quasi completo » tra la *D. C.* e il viaggio di Arda-Viraf, prometteva di ritornare con agio sulla importante questione; ciò che ha fatto appunto con il volumetto ora citato, e il cui contenuto non sarà ozioso di riassumere qui e precisare, tanto più che questo scritto, per mancanza d'indice e d'un filo logico normale, non riesce di lettura molto facile.

[1] TISDALL, *The original Sources of the Qurân;* London, 1905, pag. 218-235; « The Night Journey ».

La sua idea sostanziale, se riesciamo a spremerla e concretarla dalle vaghe, incerte e cangianti espressioni dell'autore (il quale parla ora di semplice somiglianza e comparabilità nel tema od argomento, ora d'ispirazione, ora di vera e propria fonte, per quanto indiretta e trasmessa solo oralmente, tra la *D. C.* e la leggenda iranica dell'Ascensione nella forma islamica del *Mi'râg*), il concetto o tesi del Blochet è dunque che Dante abbia imitato la fonte orientale del *Mi'râg* indirettamente e inconsapevolmente, attingendo dalle versioni occidentali di essa, cioè da quei racconti meravigliosi o leggende cristiane di viaggi attraverso il mondo invisibile, diffusi per tutta l'Europa occidentale tra il IX e il XIII secolo, e tutti impregnati - egli sostiene - di elementi iranico-musulmani. Questo presupposto che, lo diciamo subito, contradice per se stesso e da sè solo al titolo medesimo del libro, giacchè non si può parlar di fonte, nel comun senso della parola, quando non vi sia un contatto o rapporto diretto, anche se non immediato, tra i due documenti letterari messi a fronte) induce il Blochet non tanto a cercare e illustrare le eventuali somiglianze e corrispondenze tra la *D. C.* e il suo voluto prototipo, la leggenda irano-islamica dell'Ascensione, quanto a tentar di ricostruire o « rifar passo passo il cammino da essa percorso per arrivare dal fondo dell'Iran fino alle rive dell'Arno », per rispondere - egli dice - a una obiezione pregiudiziale, cioè alla naturale ripugnanza della critica ad ammettere che un'opera occidentale possa essere stata ispirata, anche traverso un numero qualsiasi d'intermediari, da un tema venuto dall'Oriente.

Questo è dunque il vero intento e il reale contenuto del libretto, nel quale, - dopo aver per quasi la metà del volume riassunto succintamente le principali leggende e visioni escatologiche cristiane medievali (in particolare quelle di san Brandano, di san Patrizio, di san Paolo, di san Macario, di Tundalo, ecc.), analizzandone i precipui elementi d'importazione orientale, in prevalenza musulmana, con qualche raro accenno a riflessi danteschi e con un lungo e interessante, ma inopportuno, *excursus* sulle « Isole fortunate » o « Isole eterne » (*Gazâ'ir al-sa'âdah* e *al-Gazâ'ir al-khâlidât*) dimostrate di origine ellenica, - il Blochet passa a studiare le grandi vie di penetrazione per le quali questi elementi orientali possono esser venuti dai grandi centri di vita e di cultura irano-islamica al selvaggio Occidente medievale, e particolarmente al nord-est d'Europa, al mondo sassone od irlandese, a cui le più note fra dette leggende propriamente appartengono. Senza contare i rari ed eccezionali peripli, sarebbero specialmente quattro queste grandi vie del traffico tra Oriente ed Occidente: due di nord-ovest, due di sud-ovest; la prima seguiva la linea Golfo Persico, Tigri o Eufrate, Cau-

caso, Volga, Duna, Niemen o Pregel, Baltico, Svezia, Britannia, Irlanda; la seconda partiva dalle ripe del Mar Nero e per le valli del Dnieper, Bug, Dniester, Niemen, Vistola riusciva sul Baltico; le altre due dal delta del Nilo giungevano alle coste della Francia, risalendo l'una per il Rodano e il Reno sino alla Germania e alla Francia settentrionale; l'altra dal Golfo di Lione, per la Garonna, arrivava sull'Atlantico e di là, per mare, in Inghilterra e in Irlanda. Le due prime o di nord-ovest sono le vie più antiche, attestate da una serie così cospicua di ritrovamenti archeologici, sopratutto numismatici, da non lasciar dubbio sulla provenienza e nazionalità, specialmente iranica, dei mercanti che battevano quelle strade da tempo immemorabile, alla ricerca sopratutto dell'ambra baltica. Ma se la duplice via dell'ambra fu propria dei Persiani e degl'Iranici, quella mediterranea tra il Nilo e le isole Britanniche, l'antichissima via dello stagno attestata da Diodoro, fu specialmente la via degli Arabi.

Per le une e per le altre vie millenarie è naturale che con il traffico avvenisse lo scambio d'idee e la trasmissione orale di storie meravigliose e di leggende all'infuori d'ogni contatto letterario. I rapporti d'indole letteraria si svolgevano invece attraverso Bisanzio e la letteratura bizantina, con la quale l'Europa del nord-ovest, e particolarmente le isole Britanniche e la Germania del Reno, furono per lunghi secoli in comunicazione intellettuale diretta e frequente, essendo la capitale dei Cesari il centro del mondo, a cui mettevan capo le idee dell'Oriente e di là spargevansi nel resto dell'Europa mediante influssi e relazioni artistiche, letterarie e poetiche.

La leggenda dell'Ascensione, arrivata dunque - secondo il Blochet - per queste vie orali e scritte dall'Iran sino al nord-ovest dell'Europa e in particolare all'Irlanda, di là per un verso (come la leggenda brettone d'Artù e l'altra, d'origine certamente persiana, degli amori di Tristano e Isotta) passava in Italia; e per un altro a Bisanzio, con cui l'Italia del nord e del sud ebbe, sino alla caduta dell'Impero Orientale, dirette e frequenti relazioni intellettuali. Dai Padri greci infatti due fra le principali opere storiche scritte in Occidente prima di Dante, il *Liber sanctorum fidelium Crucis* di Marin Sanuto e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, avrebbero attinto le notizie, abbastanza precise, sulla religione degli Arabi e il culto meccano di Venere-Afrodite. I molteplici rapporti guerreschi, diplomatici, economici, culturali creati dalle Crociate tra Cristiani e Musulmani e poi dalla minaccia dei Mongoli su tutta l'Europa orientale e centrale, promossero nella Cristianità occidentale, nei secoli XIII e XIV, un'intensa spinta verso gli studi orientali, specialmente arabici, con fermento intellettuale paragonabile solo a quello che più tardi, rivolto verso il mondo classico,

doveva produrre l'umanesimo. Joinville racconta che, dopo il disastro della Mansurah, san Luigi mandò a Damasco un'ambasciata nella quale era « frère Yves le Breton, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, qui savoit le sarrasinois ». Un ardore di conoscere la scienza e la letteratura araba, la religione e la storia di quei terribili, tenaci e colti conquistatori, produsse un operoso lavorìo di traduzioni in latino, per cui furono noti in Occidente, tra altro, il romanzo di *Barlaam e Gioasaf*, il Calila e Dimna o *Directorium humanae vitae*, gli scritti astronomici di al-Farghani e abû Ma'sar; traduzioni che Dante conosce ed utilizza sia direttamente, sia attraverso Alberto Magno; mentre parecchi storici e apologisti contemporanei dell'Alighieri o a lui anteriori trattavano con competenza dell'Oriente musulmano, della civiltà e delle leggende islamiche: tra i Bizantini [1] - dopo i più antichi Teofane, Cedreno, ecc. - Bartolomeo d'Edessa, Niceta il Choniate, Niceta Bizantino, il cronista Giorgio Hamartolus; tra i latini, Pietro il Venerabile, Vincenzo di Beauvais, Giacomo di Vitry, Ricoldo da Montecroce. Niente di strano - conchiude il Blochet - che per una di queste vie, o dalla bocca stessa d'uno dei cavalieri che entrarono a Gerusalemme con l'imperatore d'Alemagna, Dante, in mezzo alle discordie e lotte che desolavano Firenze, venisse a conoscere il racconto dell'Ascensione miracolosa di Maometto.

Questa è, coordinata e connessa, la sostanza del libro del Blochet sulle così dette fonti orientali della *D. C.*; nel quale, in mezzo a divagazioni e affermazioni gratuite, non manca erudizione storico-letteraria medievalistica nè - osservammo già - una certa sicurezza d'intuizione del problema generale. Ciò che manca del tutto è appunto la dimostrazione del problema, la comparazione cioè tra le pretese fonti e il poema dantesco; onde la sua tesi non porge materia a confutazione o critica, restando semplicemente da provare. Egli è che il Blochet s'è messo a trattare, con inconsiderata leggerezza, di un argomento cui non era preparato, perchè non conosceva, altro che

[1] Cfr. C. Güterbock, *Der Islam in Lichte der byzantinischeu Polemik;* Berlin, 1912, 8°, pag. 72. È trattazione molto sommaria e superficiale, nella quale sono passati in rassegna le « voci dell'oriente » (Giov. Damasceno, Teodoro Abucara [su cui il G. ignora il lavoro di G. Graf, Padeborn, 1910], Bartolomeo d'Edessa); gli scritti polemici di corte sotto la dinastia Macedone e i Comneni (Niceta di Bisanzio, Eutimio Zigabeno, Niceta Acominato o Coniate); un italiano in veste greca (Ricoldo da Monte Croce [su cui il G. ignora gli studi del Fineschi e del Mandonnet, attingendo solo al Laurent], e Demetrio Cidonio); due Cesari contro l'Islam (Giovanni Cantacuzeno e Manuele II Paleologo); storici e cronisti bizantini. - L'essenziale, anche per questo argomento, si trova indicato e sparso nel Krumbacher, *Gesch d. Byzant. Lit.*, ult. ed. Le opere sono quasi tutte riprodotte in Migne, *Patr. Graeca.*

assai superficialmente, nè la *D. C.*, nè la leggenda stessa dell'Ascensione, di cui aveva studiato bene soltanto la forma primitiva iranica; e da iranista qual egli è specialmente, tutto preso dall'idea, giusta ma insufficiente, dell'anteriorità e originalità di quella forma iranica primordiale (il *Libro di Ardâ figlio di Virâf*), aveva trascurato di approfondire lo svolgimento della leggenda musulmana, che poteva dare la chiave del problema: guardando sempre alla Persia, con la fissità naturale ma un po' infantile della predilezione, aveva finito per dimenticare quasi affatto ciò che tutti sappiamo, anche senza essere orientalisti, cioè che uno dei maggiori contatti culturali fra il mondo cristiano medievale e il mondo islamico, il più intimo e il più completo, s'era avuto a due passi da casa nostra, in Sicilia e sopratutto in Spagna.

***

A colmare queste gravissime lacune e difetti fondamentali del libro del Blochet, è testè venuto un orientalista spagnuolo, don Miguel Asin Palacios, sacerdote, professore di arabo all'Università di Madrid; il quale, recentemente e indipendentemente dal Blochet, di cui solo a lavoro inoltrato gli è occorso di consultar lo scritto, ha ripreso con ben altra preparazione la tesi dei rapporti fra la *D. C.* e la etteratura escatologica orientále, e preci sàmente musulmana.

Partendo dalla investigazione della teologia e filosofia musulmana orientale, - e propriamente da uno studio fondamentale sulle dottrine dogmatiche, psicologiche, morali e ascetiche di Algazali (Zaragoza, 1901, vol. VI della *Colección de los estudios arabes*), uno dei più alti e più famosi pensatori dell'Islam, nelle cui opere, conosciute in Europa solo superficialmente e frammentariamente sino a poco fa, veramente si riassume tutto il genio teologico-islamitico - l'Asin si volse a illustrare il pensiero filosofico dell'islam andaluso, fermandosi in particolare (1906, 1907) sulle idee metafisiche, la psicologia e la mistica del celebre mistico di Murcia Muhi al-dîn ibn 'Arabi, e ricollegandole alle origini della filosofia nella Spagna musulmana con un lavoro (1914) limpido e profondo (son le doti caratteristiche di questo insigne arabista) sullo scrittore e filosofo di Cordova, già quasi ignoto, ibn Masarrah e la sua scuola. Lavorando su questi ed altri famosi filosofi, teologi e moralisti musulmani di Spagna, quali Averroè, Avempace, ibn Hazm, ecc., quelle stesse fonti insomma che i filosofi e teologi dell'Europa cristiana utilizzarono nei secoli XII e XIII, - il dotto arabista e teologo di Saragozza fu portato dai suoi stessi studi a raccogliere e precisare curiosi ravvicinamenti e somiglianze tra i teologi musulmani e i grandi scolastici cristiani, tra Averroè e Tommaso d'Aquino (1904), tra ibn 'Arabi e Raimondo Lullo (1906), tra i cos detti

« Fratelli della purezza » e P. Anselmo Turneda (1914). La vasta cultura filosofica e teologica, musulmana e cristiana, che l'Asin si era così formata, e lo studio di queste relazioni, raffronti o imitazioni, tra i due campi letterari nel medio evo così contigui, lo mise naturalmente di fronte a uno dei più grandi enimmi della letteratura europea medievale, la *D. C.* Lo attirava il mistero di questa gigantesca costruzione, miracolo di grandiosità, di armonia e di bellezza, in cui il rivestimento poetico e la decorazione artistica sembrano veli e fiori gettati da mani inesauribili per coprire le profondità del pensiero, l'ossatura filosofica e teologica, anzi enciclopedica dell'edifizio meraviglioso. Colpito dalle più appariscenti analogie tra il divino Poema e la leggenda del viaggio notturno o Ascensione di Maometto, e convinto della funzione concatenatrice esercitata prevalentemente dalla Spagna tra la cultura islamica e quella dell'Europa dopo il mille, l'Asin si diede in questi ultimi anni per un verso allo studio serio, diretto e sagace di Dante, della sua opera, del suo tempo e contorno storico e letterario; e per l'altro verso si tuffò tutto nelle regioni quasi inesplorate della letteratura escatologica e religiosa dell'islam, particolarmente delle teorie e concezioni dei mistici musulmani intorno ai misteri celestiali della visione beatifica.

Da siffatto studio, continuato con segretezza e tenacia per più e più anni, è nata la poderosa *Memoria* (un volume in-4° di circa 400 pagine) che don Miguel Asin presentava ne suo *Acto de receptión* alla R. Accademia spagnola di Madrid, il 26 gennaio ultimo, sotto il titolo, prudente e modesto, *La escatologia musulmana en la Divina Commedia.* È dunque lavoro di lunga lena e di profonda erudizione, che mette ben conto, è anzi direi doveroso per studiosi italiani, di conoscere al più presto ed esaminare. La mia parte sarà quella, molto facile e molto semplice, di riassumerne ed esporne fedelmente il contenuto, con qualche breve osservazione, qualche lieve rettifica ed aggiunta, e qualche ritrosa, rispettosa ma franca impressione. Ad altri il giudizio.

La ricerca dell'Asin è divisa in quattro sezioni o parti di progrediente dimostrazione: la prima, fondamentale, comprende il confronto o comparazione analitica fra la *D. C.* e la leggenda del viaggio notturno o Ascensione di Maometto, esposta e studiata nella sua genesi, nei suoi cicli, nei commentari teologici, nelle adattazioni allegorico-mistiche e nelle imitazioni letterarie che la letteratura islamica ne fece sino al sec. XIII, con la sintesi fina dei raffronti parziali. Nella seconda parte si completa questa comparazione estendendola alle altre leggende e dottrine islamiche d'oltretomba: cioè tradizioni e scene apocalittiche del Giudizio universale, teorie e concezioni mistiche, specialmente intorno alla sede celestiale e alla visione bea-

tifica. La terza investiga gli elementi musulmani nelle leggende o visioni cristiane medievali sinora ritenute precorritrici e ispiratrici della *D. C.* La quarta dimostra la probabilità della trasmissione dei modelli islamici direttamente all'Europa cristiana in generale e a Dante in particolare, conchiudendo con la ipotesi della imitazione diretta, se pur mediata, tra Dante e il mistico murciano ibn 'Arabi. [1]

Già per sè il piano stesso della *Memoria* ne mostra tutta la logica costruzione e il filo severo e scientifico della ricerca. Vediamone, tappa tappa, gli argomenti e la dimostrazione.

II.

Intorno a un breve e vago passo del Corano (XVII, 1 « Sia lode ad Allâh che fece viaggiar durante la notte il servo suo dal Tempio sacro [della Mecca] sino al tempio più lontano [di Gerusalemme] ... per mostrargli i nostri portenti »), – nel quale si allude a un notturno viaggio meraviglioso, visione o sogno che fosse, compiuto da Maometto attraverso i regni della divina onnipotenza, forse le regioni d'oltre tomba, – la fantasia popolare e più l'industria inventiva degl'interpreti foggiarono, mediante il *hadîth* (« novella », racconto o veicolo narrativo dei tradizionisti), – in una moltitudine di redazioni varie che si possono raggruppare in tre cicli principali, – una leggenda

[1] L'impostatura e l'ordine della discussione in questa *Memoria* sono identiche a quelle messe in opera dall'Asin nel precedente suo scritto *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (pubblicata nel volume giubilare *Homenaje a D. Francisco Codera. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, pag. 271-331): dove, – dopo avere esaminato la dottrina sui rapporti tra la ragione e la fede in Sigieri di Brabante ed in S. Tommaso, e dimostrato l'analogia e parallelismo fra S. Tommaso e Averroé in questa come in altre questioni armonizzanti la dogmatica con la filosofia peripatetica, – discute se si abbia in ciò una coincidenza o una vera e propria imitazione, e conchiude per questa ultima, ricercando infine i probabili condotti o vie di trasmissione. Oltre quella di Maimonide, comune a tutti gli Scolastici (e che S. Tommaso eccezionalmente cita come sua fonte), egli ne ebbe una speciale nel *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* del suo contemporaneo e confratello nell'Ordine Raimondo Martini, specialista nella conoscenza della filosofia musulmana; opera compiuta, almeno in parte, nella prima metà del secolo XIII e scritta, al pari della *Summa contra gentes* del dottore Angelico, su mandato del Maestro generale dell'Ordine Raimondo di Peñafort. San Tommaso sicuramente conobbe ed utilizzò il *Pugio*, sebbene non lo citi mai (secondo la consuetudine del secolo di non citare gli autori contemporanei): come, pur non conoscendo il greco, adoperò testi di filosofi greci tradottigli per suo uso personale dall'altro suo confratello Guglielmo di Moerbeca. – Ho voluto accennare al contenuto di questa *Memoria* dell'Asin, perchè può servire da illustrazione e parallelo alla questione dantesca qui trattata.

religiosa avente due momenti o parti essenziali (l'*isrâ* o « viaggio notturno » terrestre, e il *mi'râg* o « ascensione per gradi » propriamente detta), nella quale descrivonsi, con molti e minuti particolari, le tappe ed episodi di quel preteso o sognato viaggio nelle sue due parti principali: visita dell'inferno ed ascensione al paradiso. Tutte queste redazioni eran già divulgate nel mondo islamico al più tardi sin dal sec. IX della nostra êra. Alcune di esse, pur anteriori al sec. IX, offrivano già, fuse in una sola azione drammatica complessiva, al pari della *Divina Commedia,* le due parti costitutive della leggenda: il viaggio notturno all'inferno e l'ascensione celeste.

Maometto, protagonista del viaggio, è in quasi tutte codeste redazioni, allo stesso modo di Dante, il supposto autore della leggenda, colui che narra i fatti e descrive lo scenario nel quale si svolgono. Entrambi i viaggi o peregrinazioni cominciano del pari di notte, e certo allo svegliarsi del protagonista da un sonno profondo. Prima di arrivare all'inferno, un lupo e un leone serrano il passo al pellegrino musulmano, in una imitazione letteraria del viaggio elaborata in Siria dal famoso poeta abû-l-'Alâ al-Ma'arri († 1057 d. C.), a somiglianza della lonza, leone e lupa che s'avanzano contro Dante al cominciar dell'erta. Khayta'ûr, il vate dei geni – che il viaggiatore musulmano (in questa *Risâlah al-ghufrân,* o « Trattato del perdono » del detto abû-l-'Alâ) incontra in un frondoso giardino, dimora dei geni tra cielo ed inferno – sarebbe parallelo evidente di Virgilio, il vate classico, che conduce Dante al giardino del Limbo (o nobile castello), dove altresì soggiornano gli eroi e genî dell'antichità. – Virgilio si presenta d'improvviso a Dante per servirgli di guida, per ordine del cielo, come l'angelo Gabriele a Maometto, e durante tutto il viaggio sodisfa sollecito alla curiosità del pellegrino. – La prossimità dell'inferno annunciasi in entrambe le leggende con l'identico segno: il confuso tumulto formato da « parole di dolore, accenti d'ira ». In ambedue egualmente, un guardiano severo ed iroso tenta d'arrestare il viaggiatore sulle porte della città celeste, ma la guida provvidenziale placa agevolmente la sua collera adducendo ordini imperiosi dal cielo. – La scena del demonio feroce o *ifrît,* che con un tizzone ardente insegue Maometto sul cominciar del suo viaggio notturno, è il tipo probabile di quell'altra scena dantesca nella quale, all'entrar nella quinta bolgia dell'ottavo cerchio, Malacoda, a capo dei suoi Malebranche, muove contro a Dante con i raffi minacciosi; ma Virgilio lo assicura disarmando il furore infernale con frasi imperative, come Gabriele attutisce il fuoco del tizzo incandescente per mezzo d'una orazione che insegna al suo protetto.

L'architettura dell'inferno dantesco appare quasi un calco fedele dell'inferno musulmano nelle sue linee generali: l'uno e l'altro infatti si pre-

sentano come un gigantesco imbuto o tronco di cono rovesciato, risultante da una serie di cerchi, scaglioni o strati circolari che gradualmente discendono sino al fondo della terra, ognuno dei quali è sede d'una particolare categoria di peccatori; a maggior profondità corrisponde maggior gravità di colpa e maggior dolore nella pena: ogni cerchio o girone si suddivide del pari in vari altri, corrispondenti a varie sottocategorie di peccatori. - Una simile struttura morale si ritrova ancora in entrambi gl'inferni, giacchè fra i peccati e i loro castighi esiste sempre certa legge di correlazione ispirata or dall'analogia or dal contrapasso o contrapposizione; finalmente il sito o collocazione dei due inferni è il medesimo, entro le viscere della terra, al di sotto della città di Gerusalemme.

Nè mancano, già in questo primo raffronto, strette analogie fra i tormenti dell'uno e dell'altro inferno: nelle varie redazioni della leggenda musulmana incontriamo infatti gli adulteri danteschi sbattuti da igneo uragano; - il primo vano dell'inferno musulmano ci si presenta esattamente come la città di Dite nel poema dantesco: un oceano di fuoco nelle cui plaghe ergonsi innumerevoli tombe ignee; - i golosi e i ladri danteschi appaion torturati in differenti cerchi da terribili serpenti, come i tiranni, i tutori ladri e usurai nell'inferno musulmano; - altrove gli usurai, a somiglianza dei sanguinarî danteschi, nuotano anelando in un lago di sangue, cercando invano di raggiungerne l'orlo o sponda, dalla quale gli sbirri infernali li obbligano a rituffarsi con lanciar su di loro pietre infocate; - la sete rabbiosa che tormenta i falsari nella *D. C.*, corrisponde a quella che nell'inferno musulmano serve di castigo agli ubriachi; - e gli altri falsari dal gonfio ventre han lor parallelo nell'analogo tormento a cui son sottoposti gli usurai in altra redazione della leggenda islamica; - Griffolin d'Arezzo e Capocchio da Siena raschiansi con le proprie unghie la scabbia che li copre, al modo stesso che nell'inferno musulmano i calunniatori; - i barattieri o truffatori si vedono arroncigliati da arpioni infernali entro un lago di pece, non altrimenti che nella Geenna islamica i malvagi figliuoli, quando chiedon misericordia ai demoni dentro il mare di fuoco dove stan sommersi; - finalmente il tremendo castigo dantesco degli scismatici, condannati eternamente ad esser accismati e fessi dai demoni, per aver le loro ferite rimarginate e di nuovo riaperte dal taglio della spada, è la medesima truculenta pena a cui sono assoggettati gli assassini nell'inferno musulmano.

Il viaggiatore islamico, all'uscire dalla sede dei dannati seguendo i passi della sua guida e animato dalle sue esortazioni, sale penosamente per la erta balza di un monte scosceso; così Dante, animato da Virgilio, ascende la montagna del Purgatorio. Le visioni allegoriche abbondano egual-

mente in ambe le leggende e talvolta coincidon nella immagine simbolica e nel suo significato : così ad esempio la « femmina balba » che nel girone quarto tenta sedurre Dante, è quasi esattamente la vecchia brutta donna che tenta Maometto quando comincia il suo viaggio notturno; anzi - ciò che è ancor più decisivo - Gabriele e Virgilio s'accordano ad interpretar la visione dell'antica strega nell'identico senso, come cioè simbolo delle fallaci attrattive della felicità mondana. - In entrambe le leggende un fiume separa il Purgatorio dal Paradiso, della cui acqua bevono entrambi i viaggiatori prima di procedere avanti. Nè questo basta; per salir purificato dalle sedi del dolore e poter imprender l'ascesa al Paradiso, Dante subisce una triplice abluzione lustrale: nell'uscir dall'Inferno, Virgilio, per consiglio di Catone, lava con le proprie mani il viso di Dante, che riprende così il suo color naturale perduto per le lagrime sparse e la fuligine infernale; nel lasciare il Purgatorio, Matelda e Stazio lo tuffano successivamente nelle onde del Letè e dell'Eunoè, le quali gli cancellano la memoria del peccato e rinnovano le sue forze spirituali. Questa medesima triplice abluzione purifica le anime nella leggenda musulmana: prima di penetrar nel cielo, esse vengono sommerse successivamente nelle acque di tre fiumi che rigano il giardino d'Abramo, per imbiancare i loro volti e mondar le loro anime da ogni peccato. - Sulla soglia del Paradiso il viaggiatore musulmano della *Risâlah* di abû-l-'Alâ incontra una vaga donzella destinata da Dio al suo personale servizio, la quale lo accoglie amabilmente e con lui passeggia tra quei giardini ridenti, finchè sulle sponde del quieto ruscello viene loro incontro un corteo di bellissime giovani dai grandi occhi neri che accompagnan la donna amata dal poeta Imrulqais. Così Dante incontra, all'entrata del Paradiso terrestre, la bella Matelda che affabilmente risponde alla domanda di lui e lo guida per i prati fioriti, finchè sul margine di uno dei suoi rivi appare il meraviglioso corteo di donzelle e anziani, araldi di Beatrice, la dolce donna del poeta fiorentino, che scende dal cielo ad incontrarlo.

L'architettura delle sfere celesti, attraverso le quali si compie l'ascensione, è non meno identica in ambedue le leggende, che s'inspirano in ciò alla astronomia di Tolomeo: nei nove suoi cieli i viaggiatori incontrano distribuite le anime dei beati secondo i rispettivi meriti, ma la loro sede effettiva è l'empireo o ultima sfera, dove alfine appaiono tutte riunite intorno al trono divino, e donde eran discese presentandosi via via al simbolico viatore per dargli un'immagine sensibile dei vari gradi della loro felicità. Questo ingegnoso e caratteristico artifizio architettonico, od illusione quasi diremmo cinematografica, usato da Dante, è il medesimo già adoperato dal mistico murciano ibn 'Arabi nella sua adattazione allegorico-mistica del *Mi'râg*, in

un capitolo della sua grande opera intitolata " Le Rivelazioni meccane „ (*al-Futûhât al-Makkiyyah*). - La denominazione delle nove sfere è in alcuni casi la stessa, quella cioè degli astri rispettivi. - A volte la medesima struttura morale regge i due cieli, musulmano e dantesco, giusta una stretta relazione fra ciascuna sfera e una determinata virtù propria delle anime che in esse risiedono: in una leggenda musulmana anteriore al sec. XII (conservata nella *Tadzkirah* di al-Sha'râni e nel *Kitâb al-'ulûm al-fâkkirah* di ibn Makhlûf), e rappresentante la trasmigrazione dell'anima del defunto dal proprio corpo rimasto esanime sino al Trono di Dio, il beato subisce al giungere in ogni cielo un esame particolare sopra ciascuno dei precetti fondamentali dell'islam: fede, preghiera, elemosina, digiuno, ecc., come Dante nel cielo ottavo viene esaminato dagli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni sulle tre virtù teologali. - Altra volta la distribuzione delle anime nei cieli astronomici obbedisce del pari al criterio dantesco dell'astrologia congiunto con il precedente criterio morale: il che appare specialmente nella preoccupazione e distribuzione astrologica di ibn 'Arabi in quella ascensione allegorico-mistica su ricordata, che ha il titolo esoterico di *Alchimia della felicità*, dove, per es., il casto profeta Giuseppe è assegnato al pianeta Venere, il legislatore vittorioso Mosè alla sfera di Giove, Gesù verbo di Dio al cielo di Mercurio messaggero eloquente degli Dei; e dove ancora s'incontra di frequente la finzione artistica, tanto abituale nella *D. C.*, di mettere in bocca ai celesti interlocutori, per istruzione del pellegrino, ampi ed astrusi discorsi di scienze filosofiche e teologiche, con allusioni alla cabala matematica, astrologica, ecc.; onde la visione allegorica viene spesso a trasformarsi in trattato scientifico e ad abbracciare quasi tutta l'enciclopedia del suo tempo.

La pittura del cielo offre in alcune redazioni della leggenda musulmana del *Mi'râg* gli stessi caratteri di spiritualità, scevra d'ogni grossolano materialismo, che han reso immortale il Paradiso dantesco: colore, luce e musica, fenomeni luminosi e acustici sono gli unici elementi descrittivi, di cui si servono entrambi i viaggiatori, il musulmano e il cristiano, per suggerire ai propri lettori la sovranaturale idealità della vita beata. Ad ogni nuova tappa nell'ascensione ambedue restano abbagliati al progressivo sempre maggior splendore di ciascuna sfera: credon dapprima diventar ciechi ed istintivamente si fan schermo delle mani agli occhi, ma le rispettive guide, Gabriele e Beatrice, li rincorano, e Dio rende sempre più acuta la loro vista, onde finiscono per contemplare agevolmente i fulgori della nuova luce. La impossibilità di descriver ciò che vedono, è un luogo comune del pari ai due viaggiatori. Ambedue ascendono egualmente volando per l'aria,

condotti dalla propria guida, e la velocità del volo essi comparano con quella del vento o della saetta. - Multipla è pure la funzione attribuita ad ambedue le guide: non solo conducono e confortano il pellegrino in ogni tappa, ma lo istruiscono parimenti sodisfacendo alla sua curiosità, pregando lo raccomandano a Dio e lo invitano ad esser grato per il favore singolarissimo che il Signore gli ha concesso. E come Beatrice è sostituita da san Bernardo nell'ufficio di guida nelle ultime tappe dell'ascensione dantesca, del pari Gabriele abbandona Maometto in prossimità del trono di Dio, affinchè sia elevato sino a quello pel ministero d'una luminosa ghirlanda spiritale; la quale a sua volta ci ricorda la « circulata melodia » e la « facella – formata in cerchio a guisa di corona » che ricinge la Vergine.

In ognuno dei cicli astronomici, e nelle varie sedi celesti per cui ascende il viaggiatore musulmano, incontra alcuni dei profeti biblici (Enoc, Mosè, Ezechiele), non soli ma circondati da una moltitudine di anime che nel mondo seguiron le dottrine del rispettivo profeta, e i cui insegnamenti continuano ad ascoltare nel cielo; incontra inoltre altri personaggi biblici (Maria madre di Mosè, Maria Vergine) e musulmani (Bilâl, abû Bakr, Zayd b. Hârithah); nella posteriore imitazione letteraria della leggenda islamica - quella, menzionata già, di abû-l-'Alâ - un grandissimo numero di uomini e donne, di varia condizione, classe sociale, dottrina e professione, quantunque principalmente letterati (i grammatici abû 'Ubaydah, al-Asma'i; i poeti antislamici al-A'sha, 'Alqamah e Tarafah; al-Akhtal, ecc.), famosi nella storia dell'islam, ed anche altri, contemporanei e conosciuti personalmente dal viaggiatore, gli si presentano aggruppati in circoli di omogenea profession letteraria. Questa medesima ricchezza di personaggi episodici, tanto svariata e ponderata nella *D. C.*, s'incontra del pari nella detta imitazione letteraria dell'ascensione maomettana, così nel cielo come nell'inferno. E i medesimi espedienti utilizzano entrambi i viaggiatori e narratori per introdurre in scena un nuovo personaggio: or domandandone a coloro con i quali conversano, or facendolo apparir improvviso senza che essi lo riconoscano, se non quando la rispettiva guida ovvero i circostanti li abbian ragguagliati del nome e dei fatti suoi. Con tutte le anime, nell'inferno e nel cielo, conversano egualmente ambedue i viaggiatori, intrattenendosi su problemi teologici, su temi letterari, sui fatti della loro vita in questo mondo o sui misteri d'oltretomba. Al medesimo criterio di generosità e liberalità sembrano ispirarsi il poeta fiorentino ed il pellegrino musulmano nel destinar le anime ad una o ad un'altra sede oltreterrena, quantunque talvolta si lascino del pari trasportare dalle proprie simpatie o antipatie personali, per cui salvano o condannano i trapassati; ed in egual maniera essi dàn libero sfogo ai

propri sentimenti di letizia, compassione, ironia e sarcasmo, davanti allo spettacolo dei premi e dei castighi.

A queste linee generali in cui coincidono le due ascensioni, la dantesca e la musulmana, debbono aggiungersi vari episodi di visioni paradisiache concrete, dove la somiglianza talora sembrerebbe diventare identità.

a) Dante vede nel cielo di Giove un'aquila gigantesca formata dall'agglomerazione di miriadi di risplendenti anime o « sante creature » (non " angeli ", come intende l'Asin): « la bella image » del mostro costellato di fulgidi rubini agita le sue ali, mentre intona canti biblici esortando alla pratica della giustizia, poi si riposa. - Maometto mira nel cielo un gigantesco angelo in forma di gallo, che muove le sue ali mentre canta inni religiosi esortando alla preghiera, e poi si riposa; vede ancora altri angeli, ciascuno dei quali è un mostro gigantesco, formato dal complesso d' innumerevoli visi ed ale risplendenti e cantanti con le loro infinite lingue. Le due visioni musulmane, fuse insieme, si presentano come possibile abbozzo suggestivo dell'aquila dantesca.

b) Dante mira nel cielo di Saturno « uno scaleo - di color d'oro in che raggio traluce », che s'eleva sino all'ultima sfera; per i suoi gradi discendono « tanti splendor » o spiriti beati: Beatrice lo invita a salire, e in men che si ritrae il dito messo nel fuoco, Dante ascende con la sua guida. - Così Maometto mira una scala che da Gerusalemme s'eleva sino al cielo, e per i cui gradini di oro, argento e smeraldo, salgon le anime degli eletti tra una duplice fila di angeli: guidato da Gabriele egli stesso vi assurge in minor tempo che " un aprire e chiuder d'occhi ".

c) Incontra Dante nel cielo Piccarda Donati sua concittadina e Cunizza da Padova, donne contemporanee e ben conosciute dal poeta (come già la Pia da Siena nel Purgatorio); così ibn al-Qârih, il viaggiatore musulmano (nella imitazione letteraria, più volte citata, o *Trattato del perdono* di Abû-l-Alâ) incontra due donzelle contemporanee ed a lui ben note, la sua concittadina Hamdûnah d'Aleppo e la negra Tawfîq di Baghdâd. Le une e le altre si dànno a conoscere al rispettivo pellegrino con i propri nomi e delle loro patrie, meravigliandolo per la loro eccelsa bellezza o lamentando i disgusti della infelice vita coniugale da loro sortita nel mondo.

d) Il medesimo ibn al-Qârih incontra, come Dante, nel cielo « l'anima prima », cioè Adamo, e con lui del pari conversa precisamente intorno all'« idioma » o lingua primitiva da lui parlata nel paradiso terrestre.

e) Gli angeli, che volano sulla mistica rosa del Paradiso dantesco, « le facce tutte avean di fiamma viva, - e l'ale d'oro; e l'altro tanto bianco -

che nulla neve a quel termine arriva ». Del pari Maometto incontra nella sua ascensione un angelo, la cui " metà inferiore è di fuoco, la superiore è di neve „.

f) Dall'alto dei cieli astronomici entrambi i viaggiatori, Dante e Maometto, sono egualmente invitati dalle loro guide, Beatrice e Gabriele, a contemplare sotto i loro piedi il mondo creato, « questo globo... - aiuola che ci fa tanto feroci »; ed ambedue si meravigliano della sua meschina piccolezza.

g) L'apoteosi finale delle due ascensioni è esattamente la stessa: nell'una e nell'altra il viaggiatore, elevato sino alla presenza di Dio, descrive nei seguenti approssimativi termini la sua beatifica visione. Dio è un foco o punto di luce vivissima, circoncinto da nove circoli concentrici formati da strette e dense file d'innumerevoli spiriti angelici sfavillanti raggi di luce: una delle file circolari più vicina al centro è quella dei Cherubini; ogni circolo cinge quello immediatamente inferiore, e tutti nove roteano senza posa all'intorno del foco divino. Due volte contempla il viaggiatore lo spettacolo di questa grandiosa apoteosi: una da lontano, prima di giungere alla fine del suo viaggio, e l'altra di fronte al trono di Dio. I fenomeni che nel suo spirito produce la estatica e beatifica visione sono del pari identici in ambedue le ascensioni: dapprima egli resta tanto abbagliato dallo splendore del foco divino, che si crede colpito da cecità; tuttavia, a poco a poco, resasi più acuta e affinata la sua vista, egli penetra con essa sino all'intimo del rutilante incendio chiuso nel punto divino, lo fissa e lo contempla in maniera continua e stabile; si sente poi incapace di descrivere ciò che ha veduto; solo ricorda che provò nella sua contemplazione come un'estasi o letargo spirituale preceduto da intenso godimento. « E cede la memoria a tanto oltraggio ».

Nè le somiglianze tra il viaggio dantesco e il maomettano si limitano ai risultati qui riassunti: oltre le linee generali dell'azione drammatica, senza contare nè le linee principali della topografia d'oltretomba (delle quali diremo più partitamente più innanzi), nè i molti - indicati o da indicarsi - episodi analoghi, ambedue le leggende sono del pari animate e informate dal medesimo spirito di edificazione didattica e simbolica.

Il significato allegorico-morale, che Dante volle infondere nella *D. C.*, era stato già previsto ed applicato, prima di lui, dai Sûfi o mistici musulmani, e particolarmente dal murciano ibn 'Arabi, i quali utilizzarono, come Dante, l'azione drammatica, supposta reale e storica del viaggio di un mortale, Maometto, attraverso le regioni d'oltretomba e la sua ascensione ai cieli, per simbolizzarvi la rigenerazione morale delle anime umane dalla

schiavitù del peccato alla libertà dello spirito, mercè la fede e le altre virtù teologali. Per Dante, come per ibn 'Arabi, il viaggio d'oltretomba è un simbolo della vita morale degli uomini, posti da Dio sulla terra acciocchè si rendano meritevoli del loro ultimo bene, la somma felicità, consistente nella sua vision beatifica: fine che essi non posson raggiungere senza la guida della teologia, giacchè la ragione naturale ha facoltà di condurli solo per le prime tappe del viaggio, simbolo delle virtù intellettuali e morali, non già fino alle sublimi magioni del paradiso, che rappresentan le virtù teologali, irraggiungibili senza la grazia illuminativa. Pertanto, per ibn 'Arabi, come per altri autori d'imitazioni allegoriche o letterarie dell'Ascensione maomettana, il pellegrino, il protagonista del simbolico viaggio, non è più nè Maometto nè altro santo personaggio, ma un semplice uomo, peccatore e imperfetto al pari di Dante, e talvolta, come lui, filosofo, teologo e poeta. I personaggi episodici sono del pari, anche nel cielo, uomini reali e storici, alcuni quasi contemporanei dell'autore o molto recenti, peccatori e perfino infedeli penitenti; con che il viaggio musulmano fonde in sè, non altrimenti che la *D. C.*, questi due caratteri in apparenza antitetici, di essere nel contempo allegoria idealistica e realtà storica ed umana.

Il medesimo stile astruso, enimmatico, pieno di oracoli e misteri, caratterizza il poema dantesco e l'Ascensione allegorica del murciano ibn 'Arabi: entrambi gli autori rivelano egualmente il vezzo dell'erudizione enciclopedica, ponendo in bocca ai loro interlocutori episodici, specialmente delle loro guide, ampi e sottili discorsi su temi di filosofia, teologia, astronomia, ecc. (con allusioni alla cabala matematica e alfabetica, alla magia, geomantia, alchimia, ecc.). – A tutto questo aggiungiamo che l'Ascensione maomettana ebbe, come la dantesca, e naturalmente prima di essa, innumerevoli commentatori, che si sforzarono d'interpretare i molteplici significati dei suoi minimi particolari; e per giunta troviamo che alcune delle imitazioni letterarie della leggenda islamica (quella, p. es., di Abû-l-Alà) sono scritte con il deciso intento di tramandare alla posterità un'opera di arte letteraria, elaborata, a somiglianza della *D. C.*, con tutte le delicatezze e raffinatezze della lingua, in uno stile veramente poetico, e superando nella sua prosa rimata difficoltà tecniche di forma, altrettanto ardue e forse maggiori di quelle che offrano a Dante le sue meravigliose terzine [ASIN, pp. 7-97].

* * *

Ma ancor altre e forse più intime corrispondenze e somiglianze con gli episodi, scene drammatiche, descrizioni e topografia dantesche, offre un'altra più larga serie di fonti, cioè la ricchissima letteratura escatologica musulmana,

oltre quelle già rilevate nella leggenda e rielaborazioni dell'Ascesa di Maometto attraverso i regni d'oltretomba. Questa molteplice somiglianza generica e specifica con la *D. C.* ha sue radici anzitutto nella coincidenza generale delle dottrine teologiche musulmana e cristiana in affermare l'identico piano morale del destino umano, cioè i quattro stati - due estremi e due intermedi - delle anime nella vita futura, così riassunti dall'ortodosso e insuperabile Algazali nel suo *Ihyà* (IV, 17-23): *a*) quello di dannazione (l'Inferno) con il duplice castigo del " dolore della separazione „ o privazione della vista di Dio, e " tormento del fuoco eterno „: *poena damni* e *poena sensus,* come dicevano gli scolastici; *b*) lo stato di salvazione eterna (il Paradiso); *c*) quello del castigo temporaneo o provvisorio (Purgatorio) per coloro che morirono bensì con la radice viva della fede nell'anima, ma senza aver fatto penitenza dei loro peccati mortali; *d*) l'ultimo, privo di pena e di premio (il Limbo), per le anime vissute senza merito nè demerito, cioè senza aver nè servito nè offeso Iddio.

Esaminiamo a uno a uno questi quattro regni della vita futura quali sono rappresentati nella *D. C.* e nella letteratura escatologica musulmana; la quale comprende - come già si disse - oltre alla su analizzata visione del *Mi'râg,* vari tratti del Corano e del *Hadîth* relativi all'oltretomba, le leggende musulmane del Giudizio finale, e finalmente gli scritti dottrinari dei teologi e filosofi, specialmente mistici, che sistemarono, interpretarono e raziocinarono tutti questi documenti della rivelazione musulmana.

Innanzi tutto il carattere enimmatico del nome, della topografia, della qualità, stato e modalità degli abitatori del Limbo dantesco,[1] che non trova spiegazione negli scarsi precedenti biblici (*Sinus Abrahae*) e nei sobri scrittori ecclesiastici o Padri della Teologia cristiana, s'illumina già solo al confronto della rappresentazione che il Corano (VII, 44-45), le tradizioni musulmane e le *Futûhât* di ibn 'Arabi fanno del limbo maomettano od *al-A'râf.* Questa parola medesima, un plurale etimologicamente significante « parti superiori, prominenze, limite o termine fra due cose », appare già nel Corano (sec. VII: forse - congettura l'Asin - per riflesso dell'escatologia siriaca,

[1] L'unico lavoro fondamentale che io conosca a questo riguardo, è *Il Limbo dantesco. Studi filosofici e letterari* di T. Bottagisio, S. I., Padova, 1898, 8°, pp. VII-423, variamente giudicato dai critici (cfr. M. Scherillo, in *Boll. Soc. Dantesca It.*, N.S., VIII, 1900, 1-18), ma che certo raccoglie un ricchissimo materiale di osservazione ed erudizione, da cui lo Scherillo ha potuto spiritosamente cavare il più ed il meglio per trattare del nome, origine, tradizioni, topografia materiale e morale del Limbo dantesco. Questo fonde insieme il *Sinus Abrahae,* il *Limbus infantum* e i Campi Elisi, allontanandosi dall'Aquinate e qua e là seguendo ora il modello virgiliano, ora Agostino, ora Bonaventura.

particolarmente di sant'Efrem, † 373 di Cr.) col suo valore topografico e teologico: del pari la voce classica *limbus,* originariamente « lembo, orlo, sponda », acquista il significato topografico cristiano di particolar sede d'oltretomba non prima - si noti! - del sec. XIII, nei commentatori di Pietro Lombardo: « quasi *limbus inferorum* », propone il Ducange cercandone l'etimologia. Si potrebbe aggiungere l'osservazione che detto termine non ha ancor valore di nome proprio - ma solo di appellativo comune - nemmeno in san Tommaso (il quale parla bensì di un *limbus patrum* e *limbus infantum* nel *Suppl. tert. part.,* qu. 69 della *Summa;* ma altrove, III, qu. 52, chiama *infernus* e *sinus Abrahae* il limbo dei Patriarchi) e neppure in Dante, che ha la parola *limbo* in due soli luoghi (*Inf.,* V: « ed in quel limbo »; *Purgatorio,* XXII, 14: « nel limbo dell'inferno »), mentre in tutte le altre menzioni di esso adopera delle perifrasi equivalenti o riproducenti appunto il significato etimologico della parola: « proda », « primo cinghio dell'aer cieco », « primo cerchio che l'abisso cigne », « gola d'inferno », « uscio dei morti ».

Ma oltre al nome ed allo stato neutro delle anime « sospese » tra il premio ed il castigo, che Dante certamente trovò nell'insegnamento scolastico e nella concezione teologica del suo tempo, parecchi altri elementi descrittivi e costitutivi dell'*al-A'râf* o anche degli altri regni musulmani d'oltretomba riappaiono fusi quasi ibridamente nella topografia e nella popolazione del Limbo dantesco: l'amena valle profonda, le sette porte dell'ingresso infernale islamico (il Limbo della *D. C.* è appunto come un vestibolo dell'Inferno), le otto mura ed otto porte del paradiso islamico, il prato di fresca verdura del " Giardino d'Abramo „ (*sinus Abrahae*); aggiungi i vari gruppi o categorie di persone ivi alloggiate: gli eroi martiri della guerra santa (ma disubbidienti ai loro genitori), i savi e giureconsulti (vanitosi), i figli dei musulmani e degl'infedeli morti avanti l'uso della ragione, le anime di cui nel mondo " si equipararon le buone e le cattive azioni „ (« che visser senza infamia e senza lodo »), e finalmente gli " Angeli mascolini „ o Virangeli, e i " Genii „ o demoni che credettero in Maometto: esseri altrettanto enigmatici - osserva giustamente l'Asin - quanto gli Angeli danteschi che « non furon ribelli - nè fur fedeli a Dio » e che (menzionati, come notò il D'Ancona, nella *Leggenda* di Brandano), non si sa con sicurezza donde propriamente Dante ne prendesse l'idea: egli che - con personale innovazione sulle credenze del suo tempo - colloca i due ultimi gruppi qui enumerati nell'Antinferno, conservando nel Limbo quasi tutti gli altri spiriti dell'*A'râf* islamico (spiriti attivi, contemplativi, infanti) e aggiungendo, e distinguendo tra tutti, i poeti.

Una singolare prerogativa delle anime relegate nell'*A'râf* è, già nel testo coranico, di conoscere un per uno gli abitatori del Cielo e dell'Inferno, e di poter parlare con loro, quasi come fa Lazzaro nella parabola evangelica, dal seno d'Abramo, con il ricco epulone nell'Inferno. Ora - osserva l'Asin - Dante non afferma esplicitamente questa dote conoscitiva degli abitatori del Limbo, ma implicitamente la suppone e l'attribuisce in fatto a Virgilio sua guida e indicatore attraverso i mondi di castigo e di espiazione: « a quel savio gentil che tutto seppe » [Asin, 99-108].

Qui però l'Asin dimentica che Virgilio, nella figurazione dantesca, ha già compiuto in precedenza un altro viaggio « per comando di Eritòn cruda » (*Inf.*, IX, 22-27): con questo precedente, oltre che con speciale decreto di volontà superiore in rapporto alla sua missione di guida, anzichè con la sua particolare condizione di abitatore del Limbo, si può spiegare la conoscenza che egli dimostra, assai più (si noti) nell'Inferno che non nel Purgatorio, delle persone e dei luoghi. « Ben so il cammin, però ti fa securo ». Cfr. *Boll. Soc. Dant. Ital.*, n. s., X (1903), 229.

* * *

Cominciando or dall'architettura generale il confronto tra l'Inferno dantesco e il musulmano della seconda già menzionata serie di fonti islamiche, distinguiamo innanzi tutto nella concezione di questo o *Gahannan* (Geenna, parola e idea che Maometto tolse agli Ebrei) due rappresentazioni o gradi di rappresentazione plastica pittorica: una primitiva, ancor vaga, popolare, che va dalle descrizioni infantili del Corano e del copiosissimo *Hadîth* dei secoli VIII e IX di Cr. (cfr. *Kanz al-ummâl*, VI, 102; VII, 222 ecc.) agli episodi dei viaggi infernali nelle *Mille e una notte;* - l'altra posteriore, precisa, sistematica, architettonica, teologica.

La topografia e lo scenario dell'inferno dantesco coincidono con il musulmano primitivo in parecchi punti principali, i quali sono estranei, s'avverta, alla sobrietà escatologica della Bibbia, del Vangelo e della letteratura patristica da Agostino a Tommaso; solo forse nella fantasiosa cosmologia indiana, non la vedica ma la buddistica, potrebbe ricercarsi l'archetipo lontano della concezione e imitazione musulmana.

L'uno e l'altro inferno presentasi anche qui come un profondo abisso sotterraneo, vaneggiante e con l'ingresso aperto precisamente al disotto di Gerusalemme; costituito da graduali scaglioni o strati circolari concentrici (in arabo *atbâq:* con simmetria e preoccupazione settenaria nel disegno musulmano, decimale nel dantesco), suddivisi a loro volta in gironi o fosse

minori, e la cui profondità è in ragion diretta della gravità delle colpe e dei tormenti.

Hanno gli uni e gli altri gironi grande ricchezza e varietà di particolari oro-idrografici e architettonici (roccie, montagne, fossi, valli, fiumi, muri, castelli, sepolcri: cfr. la *Tadzkirah al-Qurtubi* di al-Sha'râni); hanno denominazione speciale o toponimia propria, determinata con duplice criterio: dal nome proprio di alcuni personaggi che vi patiscon supplizio, o da condizioni fisiche e morali del luogo stesso; e finalmente albergano ciascuno una determinata categoria di reprobi. - Analogie sin qui, a dir vero, un po' troppo generiche e non sicuramente accennanti a una corrispondenza, e tanto meno a una identità di piano architettonico, sebbene non manchino già in questo primo confronto particolari pittorici d'un qualche rilievo: il secondo cerchio agitato da venti contrari, serpenti che divorano i dannati, il gelo dell'ultimo cerchio, dove sta il re dei demoni, Iblîs, incatenato " una mano avanti ed una dietro le terga „: al modo stesso del gigante Efialte nel medesimo sito dantesco.

Ma passando ad esaminare il più svolto e complesso disegno o descrizione che fa dell'inferno islamico il mistico murciano ibn 'Arabi, su citato, nelle sue ***Futûhât,*** notiamo anzitutto che le linee generali e tradizionali dello scenario infernale sono bensì conservate qui, ma anche precisate ed ampliate con criteri non solo dommatici sì anche etici (i peccati sono distribuiti in una serie corrispondente, dall'alto in basso, ai vari organi corporei con cui furono commessi cioè: occhi, orecchie, lingue, mano, ventre, organi sessuali, piedi; ed ogni categoria o cerchio è suddiviso in quattro quadranti, che accolgono rispettivamente gl'infedeli, i politeisti, gli atei, gli ipocriti nella fede, ecc.), e perfino interpretate graficamente per mezzo di schemi geometrici o schizzi, alla maniera stessa che i moderni dantisti fanno con la *D. C.* La figurazione ibnarabiana dell'inferno islamico, tanto nella sua pianta concentrica o sezione orizzontale, quanto nel profilo o sezione longitudinale quasi di anfiteatro irregolarmente digradante, se si sopprimono gli elementi accessori e si tien conto della differenza numerica iniziale nella totalità dei cerchi (7 e 10), è riprodotta con sorprendente somiglianza nell'architettura dell'inferno dantesco.

Ma dallo scenario infernale veniamo ai personaggi ed alle scene, seguendo l'itinerario dantesco e limitando la nostra attenzione alla somiglianza dei particolari pittorici o narrativi o simbolici, che offrono i due inferni, in episodi concreti, quali andiamo enumerando:

a) Alla direzione, sempre verso sinistra, tenuta da Dante e Virgilio nella traversata infernale, corrisponde l'insegnamento dei mistici musulmani

e particolarmente di ibn 'Arabi, i quali, commentando un passo coranico, (LII. 12 = LXI, 8), affermavano che i beati camminano sempre verso destra ed i reprobi sempre verso sinistra.

b) I peccatori di gola e di lussuria sono (cfr. i *Qisas al-anbiyâ* di al-Tha'labi) sbattuti, storditi e travolti da violento uragano.

c) I rei di frode dei beni altrui, o i credenti che trascurarono la preghiera, sono relegati in tombe incandescenti.

d) L'episodio di Brunetto Latini nel recinto dei sodomiti, seguìto da Dante nel suo andare sotto la pioggia di fuoco, ricorda la tradizione musulmana del supplizio di pioggia ignea (" pioggia di acqua bollente e metallo fuso ,,), e le altre (particolarmente conservate nel *K. al-'ulûm al-fâkhirah* di ibn Makhlûf) relative ai savi che non conformarono la loro condotta ai propri insegnamenti, e che nell'inferno sono condannati a girar sempre " come l'asino intorno alla noria o a una mola ,,, talvolta accompagnati nei loro eterni giri dai discepoli stessi che li ebbero maestri nel mondo, e che dal cielo dove ora essi sono beati accorrono meravigliando di vedere i savi nell'inferno e ne domandan loro, dolenti, la ragione.

e) La misteriosa statua del gran Veglio di Creta, da cui hanno origine i quattro fiumi infernali - allegoria dantesca di sicura ispirazione biblica e d'incerto senso esoterico - fa ripensare alle favolose descrizioni (popolarissime nell'Islam e raccolte nei numerosi libri di cosmologia), [1] sulla fonte comune dei quattro fiumi del Paradiso terrestre sgorganti da un monumento di oro o smeraldo in cima ad un monte, e sulle oscure sorgenti del Nilo dalle bocche di 85 statue di bronzo ritte attorno a una montagna sormontata dal mitico vegliardo Khidr.

f) Le pene inflitte ai ruffiani nella prima delle Malebolge è identica a quelle che le tradizioni islamiche assegnano ai falsi accusatori di adulterio o calunniatori di coniugi fedeli, battuti dalle sferze dei demoni " sul viso, sulle spalle, sui fianchi ,,.

g) Il tormento degli adulatori, affondati nello sterco, richiama la fetida pozione di cui sono abbeverati nell'inferno musulmano gli ubbriachi.

h) Ed i pozzi di fuoco dei simoniaci han loro riscontro in quelli dove sono confitti gli assassini musulmani, taluni " con la testa in giù ,, capovolti.

[1] Dante – osserva l'Asin - nel *De vulg. eloquio,* I, 6, dichiara di aver letto cotali libri: « revolventes... volumina, quibus mundus universaliter et membratim describitur... ». – Ma questa cosmografia, pur essendo d'origine o trasmissione musulmana, è però giunta a Dante quasi certamente attraverso traduzioni e rielaborazioni latine (cfr. nota 2 a pag. 311 di questo studio).

i) Al deforme supplizio degl'indovini, « travolti - ciascun dal mento al principio del casso », corrisponde l'identica pena minacciata, secondo i commentatori (cfr. Tabari *Tafsîr*, V, 77), in un passo coranico (IV, 50) ai Giudei che negano fede al Corano, e adattata nelle antiche e moderne leggende musulmane intorno al Giudizio finale, e perfino nella *Ihyâ* (IV. 21-22) di al-Ghazâli, a raffigurare la forma in cui risorgono nel giorno estremo gli scellerati e particolarmente gli spergiuri.

h) Le cappe di piombo esternamente dorate sotto cui vanno piangendo, incappucciati e lenti, gl'ipocriti, potrebbe sembrare ibrido adattamento di due pene dell'inferno musulmano: quella degli avari camminanti a lenti passi sotto il peso schiacciante dei propri tesori; e l'altra dei lussuriosi rivestiti di tuniche metalliche incandescenti. Così il supplizio di Caifas, crocifisso nudo per terra e calpestato da tutti gl'ipocriti, richiama, fusi insieme, altri due tratti delle leggende musulmane d'oltretomba, la crocifissione e la calpestazione sotto i piedi degli abitatori d'inferno.

k) Nè l'orribile supplizio dei ladri nella settima bolgia manca di elementi pittoreschi propri delle tradizioni islamiche sul Giudizio e sull'inferno, particolarmente quelle raccolte nel libro escatologico di al-Samarqandi (*Qurrah al-'uyûn*, stamp. in margine alla *Tadzkirah* di al-Sha'râni), dove si descrive un grosso serpente dagli occhi di fuoco e i denti di ferro, che mozza all'avaro prima la mano destra e poi la sinistra, le quali immediatamente rinascono; e vi si rappresentano altre serpi ed idre velenose che mordono gli ubriachi, gli usurai, gli adulteri, gl'infedeli o i fedeli medesimi colpevoli di trascuranza nel dovere della preghiera, consumando lentamente le loro carni arse dagl'infusi veleni.

l) La descrizione generale dei « seminator di scandalo e di scisma » nella nona bolgia, mutilati e fessi dalla spada di un diavolo, e i tre particolari supplizi di Maometto, di Mosca degli Uberti e di Bertram dal Bornio, esistevano del pari nelle tradizioni islamiche; le quali rappresentano nell'inferno il suicida, scannato dai demoni con quel medesimo coltello con cui si strappò alla vita, tornar integro ed esser di nuovo scannato con eterna vicenda; altri, sparati, andar trascinando per terra le proprie interiora e girare in tondo per la valle infernale come asini attorno alla mola (fra questi il crudele califfo omniade 'Abd al-malik b. Marwân e il suo sanguinario governatore, il terribile al-Haggâg); i ladri e gli avari presentarsi a Dio nel Giudizio con l'una e l'altra mano mozza; e finalmente l'assassinato che va incontro al suo assassino " tenendo in mano per i capelli la propria testa e sgorgando sangue dalle giugulari ".

m) Non altrimenti le pene eterogenee e schifose della decima bolgia o dei falsarii (la lebbra o scabbia degli alchimisti, il mordersi vicendevole e rabbioso dei simulatori di persone, l'idropisia e sete inestinguibile dei falsatori di monete, la febbre ardente e puzzolente dei bugiardi fraudolenti) ritrovansi - nella leggenda del *Mi'râg* e in altre tradizioni escatologiche islamiche - applicate ai calunniatori, usurai ed ubriachi con descrizioni altrettanto realistiche: " la rogna invade il corpo dei reprobi, che si raschian senza posa fino a mettere a nudo le proprie ossa „; " soffrono una fame vorace che li obbliga ad azzannare le proprie membra „; o " li consuma una sete ardente e febbrile, che brucia loro le viscere e li fa gridare: ahi! che sete! dateci un sorso d'acqua „.

n) L'episodio dei Giganti intorno al pozzo per cui l'inferno dantesco si sprofonda nel suo ultimo cerchio, ci offre elementi descrittivi e prosopografici, a spiegare i quali completamente non basta la personalità biblica o mitologica di essi, ma possono ben soccorrere le tradizioni musulmane secondo le quali gl'infedeli, abitatori appunto dell'ultimo girone infernale, hanno, per somministrar più vasta materia ai supplizi, stature di mostruose proporzioni, il cui calcolo assoluto e relativo, in braccia, si precisa iperbolicamente con scrupolosa esattezza matematica.

o) Il supplizio del freddo o piuttosto del gelo, proprio dell'ultimo cerchio infernale dantesco, e ignoto all'escatologia biblica nè sicuramente indicato nella primitiva musulmana o coranica, dovette entrare o svolgersi nelle tradizioni islamiche verso il secolo IX, probabilmente per influenza zoroástriana, sotto la forma di un duplice tormento per i reprobi, esposti cioè al soffio d'un vento gelido e al contatto dell'acqua ghiacciata dentro un pozzo o cisterna " nella quale le loro membra si disgregano o si staccano per l'intensità del freddo „, tormento ancor " più doloroso e terribile del fuoco „, (e tale sembrerebbe anche per Dante, essendo ultimo e da lui assegnato alla più grave della colpa), tanto che i dannati preferirebbero di essere tolti di là e lanciati tra le fiamme. La pittoresca varietà di atteggiamenti e posture per le differenti categorie dei reprobi in questo ultimo cerchio dantesco, ha riscontro frequente nelle descrizioni dell'inferno musulmano, ma non nel supplizio del gelo, sì in quello del fuoco che a seconda della gravità del peccato brucia più o meno in su le persone dei dannati, inarcocchiate talvolta sino al punto d'avere " i piedi legati con i capelli „ (« altra, com'arco, il volto ai piedi inverte »).

p) Finalmente la concezione orribilmente grandiosa e la meravigliosa descrizione dantesca di Lucifero nella sua forma, postura e genesi storica, non manca di precedenti nella letteratura teologica dell'islam, dove dai frequenti

accenni coranici alla caduta del Diavolo dal cielo (cfr. *Qurân*, s. v. Iblîs), dalle concezioni e figurazioni dei teologi e dei mistici (quali ibn 'Arabi, abû-l-Hasan al-Ash'ari), dalle tradizioni e dalle leggende apocrife, popolari (in particolare fantastici viaggi d'avventure) e cosmogoniche sulla costituzione e stabilità della terra nello spazio, l'Asin spigola e raccoglie in un fascio, " affinchè la comparazione sia più completa e suggestiva ", i tratti o lineamenti rappresentativi seguenti del sovrano infernale islamico: Iblîs è un angelo che, in castigo della sua tracotante superbia, è lanciato da Dio dal cielo in sulla terra, e che nel cadere attraversa successivamente i vari strati di essa sino a restar confitto e sospeso nel più profondo, impietrato nel gelo (la più terribile delle pene per i demoni, la cui natura luminosa od ignea li rende immuni da ogni morso del fuoco), però con i piedi senza appoggio: gigantesca è la sua corporatura, giacchè con le spalle e con le braccia sostiene i vari strati o zone circolari della terra; è tuttora un angelo e perciò fornito di ali; ma il peccato cangiò la sua originaria bellezza in orrenda mostruosità, dandogli l'apparenza d'una bestia policefala che con le sue varie bocche divora i peccatori, quasi ibrido mostro mezzo uomo e mezzo struzzo [ASIN, 108-145].

* * *

È noto che lo stato speciale delle anime, le quali espian temporaneamente nella vita oltreterrena le proprie colpe, o vero sia la esistenza reale del Purgatorio, le cui salde radici si profondano pur nella tradizione scolastica e patristica sino alla dottrina rivelata, non fu dalla Chiesa cristiana cattolica considerata e dichiarata, sino al secolo XV, quale dogma di fede. La escatologia cristiana anteriore a Dante (sebbene non manchi di accenni e vaghe ipotesi in Ugo da San Vittore, Pietro Lombardo, San Tommaso, Riccardo da Media Villa, ecc., relativi a un *locus et status medius*), e tanto meno i precedenti classici, non spiegano nè preparano la configurazione, sia topografica sia morale, tanto precisa e particolareggiata, del Purgatorio dantesco. Il quale è stato sin oggi considerato nel suo complesso architettonico e pittorico come mirabile invenzione personale del divino poeta. Or guardiamolo a riscontro delle corrispondenti credenze e figurazioni escatologiche musulmane estranee al ciclo del *Mi'râg*.

Nella pletorica ricchezza di tradizioni e leggende islamiche d'oltre tomba relative al Purgatorio, cioè tanto alla espiazione temporanea del peccatore pentito immediatamente dopo la morte, quante alle prove espiatorie e purgative da verificarsi nel giudizio finale, se noi fondiamo insieme i principali dati descrittivi di esso, vedremo venirne fuori la rappresentazione topo-

grafica del purgatorio islamico come un apposito luogo o sito: una collina (*tall*) o strada (*sirât*) o ponte (*qantarah, gisr*) o aspra costa (*uqbah*), tra l'inferno e il cielo, situato precisamente fuori e al disopra di quello, e talvolta chiamato appunto " inferno esteriore „ (*al-baraniyyah*). La primitiva *qantarah*, " dove (leggesi nelle *Futûhât* di ibn 'Arabi) le anime saranno trattenute finchè restituiscano mutuamente i debiti che contrassero nel mondo con le loro colpe „ e, tornate limpide e pure, salgano guidate dagli angeli del cielo, si sdoppia e moltiplica in mano dei mistici, specialmente spagnuoli, in un assai vario numero di stanze, sedi e recinti, uno dei quali - l'ultimo nella rappresentazione di ibn 'Arabi - consta di sette ripiani, balzi o ponti, tutti irti di ardui ostacoli, e tra cui sono ripartite le anime purganti con un criterio etico fondato appunto sui sette peccati capitali della teologia morale islamica, il contrario cioè o le trasgressioni dei sette precetti religiosi: fede, preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio, abluzione, giustizia verso il prossimo.

Più breve discorso che per l'inferno richiederà l'esame della struttura morale dei due purgatorii, il dantesco e l'islamico, nella assegnazione e descrizione delle pene, in entrambi ispirate - come nell'inferno - al criterio del contrapasso. La scena topica, ricorrente qua e là sin dall'antipurgatorio dei contumaci e ritardatarî, che le anime richiedano a Dante d'informare i rispettivi parenti sulla terra della loro sorte per sollecitarne i suffragi, abbonda nella letteratura ascetica dell'Islam, particolarmente nelle visioni o sogni, quali posson vedersi raccolti in opere che trattano *ex professo* di questo argomento (i *Sudûr* di Suyûti, la *Tadzkirah* di al-Sha'râni, le *Ulûm al-fâkhirah* di ibn Makhlûf, ecc.). In particolare:

a) Al castigo espiatorio dei superbi, che camminano sul primo balzo oppressi sotto il peso di più o meno enormi pietre, corrisponde nelle leggende islamiche una simile pena per gli avari iniquamente arricchitisi e ora condannati a trasportare sulle spalle il fardello del loro maltolto.

b) La cecità degl'invidiosi del secondo girone dantesco ricorre nell'escatologia islamica come castigo di quanti non conformarono la propria condotta alla loro fede, " lessero il Corano, ma non lo praticarono „.

c) Il denso e buio fumo da cui sono avvolti gl'iracondi del terzo ripiano è identico, specialmente nei particolari aggiunti dai glossatori, a quello minacciato nel Corano (XLIV), " doloroso castigo che (nel giorno del Giudizio scendendo dal cielo) avvolgerà tutti gli uomini che si burlarono dei loro profeti „.

d) La tormentosa postura degli avari, confitti faccia a terra sulla quinta cornice dantesca, si ripete nelle descrizioni islamiche del Giudizio finale o

del purgatorio, quando particolarmente gli ubbriachi " risusciteranno con le mani ammanettate e i piedi impastoiati strisciando proni per terra „, e i peccatori che tardarono a pentirsi traverseranno il *siràt* o sentiero dell'espiazione, andando bocconi sotto il peso delle loro colpe.

e) Il supplizio dei golosi, che passano senza sosta, affamati e assetati, sotto i due alberi dalle frutta aromatiche nel sesto balzo dantesco, ricorda i tre alberi dalla fresca ombra e dai pomi succulenti, sull'orlo del *sirât* islamico, dove le anime purganti implorano a lungo di fermarsi a prendere riposo e cibo.

f) Finalmente il supplizio del fuoco con sete rabbiosa, che purifica i lussuriosi nel settimo ripiano, incontrasi a ogni passo nel sistema penale della escatologia islamica, distinto dal vorace ed eterno fuoco dell'inferno [Asin, 146-160].

* * *

L'ultima sezione o scena del purgatorio dantesco, quella del Paradiso terrestre, si presta a non meno copiosi e suggestivi raffronti con la letteratura musulmana escatologica, tanto nel riguardo topografico o di sito, quanto nelle linee descrittive generali e in particolari episodici. Secondo la concezione islamica, il giardino nel quale Dio collocò, nel crearli, Adamo ed Eva (rappresentato nel Corano piuttosto come una mansione celeste, ma poi interpretato e collocato sulla terra già fin dal secolo VII - per motivi dialettici e armonistici col racconto della Bibbia - da alcuni tradizionisti, dagli eretici Mu'taziliti, da filosofi e mistici, in particolare da quella dotta associazione razionalistica basrense del secolo X detta dei « Fratelli della sincerità » o « Compagni fidi »), il Paradiso terrestre islamico, è dunque situato all'estremo del *Sirât* o Purgatorio, in cima di un'alta montagna orientale detta Montagna del Giacinto, e ordinariamente identificata dai geografi arabi - per adattamento di altra leggenda buddistica - con il Picco d'Adamo o Samanala o Sripada nell'isola di Seilan, isola considerata dagli antichi come antipodo dell'emisferio settentrionale ed avente condizioni climatologiche di temperatura, vegetazione, flora, fauna convenienti tanto alla sobria notizia del *Genesi* quanto alla magnifica descrizione dantesca. Oltre agli elementi corografici generali, i due paradisiaci giardini hanno in comune parecchi tratti topografici e descrittivi; verdi praterie, foreste aromatiche, armonia di canori uccelli, lieve e dolce venticello caratterizzano l'ultimo soggiorno terrestre delle anime purificate d'ogni lor macchia e disposte ad entrar nella gloria celeste. In simile ambiente si svolge una simile anzi medesima suc-

cessione di scene: l'anima è immersa del pari in due fiumi e ne beve, ritraendo dalla duplice abluzione e pozione analoghi effetti, cioè di mondarsi da ogni residuo pur minimo e superficiale di colpa (« sì ch'ogni sucidume quindi stinga »; e "fa disparire tutte le penose preoccupazioni della vita passata„), e di sentirsi ravvivata e rifatta « pura e disposta a salire alle stelle ». Uscendo dal bagno lustrale, lo spirito si riposa al pie' d'un albero, mentre arriva il corteo nuziale accompagnante la donna pudica e bellissima che viene incontro all'uomo cui Dio l'ha destinata. Gli elementi principali di questo episodio nell'escatologia islamica, in particolare i due fiumi o fonti dalla benefica virtù cancellatrice e ristoratrice, appaiono distintamente in tradizioni più o meno antiche (cfr. *Kanz,* VII, 218, n. 2376, 242, n. 2725-3C: qui s'aggiunge il particolare che le anime purganti si presentano al cielo con un'impronta o marchio inferna e sulla fronte, al posto della quale, cancellata, s'inscrive l'appellativo: « liberti di Dio »: particolare che ricorda i sette P inscritti e via via cancellati sulla fronte di Dante): sono precipuamente e vivacemente disegnati in varie redazioni raccolte nell'*Ulûm al-fâkhirah* di ibn Makhlûf, specialmente nell'ampollosa e retorica relazione che ne fa sul principio del secolo XII il tradizionista spagnuolo Shâkir da Orihuela, riproducendola da fonte anteriore.

Ma ciò che appare nel complesso e nelle linee particolari segnato come d'uno stimma orientale è la scena dell'incontro di Dante e Beatrice, chiave di volta di tutto il grandioso edifizio, episodio critico e centrale della *D. C.*, preannunziato nella *Vita Nuova,* preparato nel preambolo della prima cantica, svolto qui con tanta ricchezza quasi fantasmagorica di colori, di fiori, d'iridescenze metalliche e cristalline, di mistiche visioni. Questa sfolgorante evocazione e glorificazione della donna amata, così singolare e quasi inesplicabile - osserva l'Asin - nell'austera ed ascetica letteratura ecclesiastica medievale, riconosciuta d'eccezionale novità da Dante stesso che adempie con essa al voto fatto « di dire di lei [già morta] quello che mai non fu detto d'alcuna »; questa esaltazione e sublimazione dell'amore umano misto ancora di misticismo e di sensualità (« conosco i segni dell'antica fiamma »), se ha per un verso le sue innegabili radici prossime nello spirito cavalleresco dei trovator provenzali e dei poeti italiani del dolce stil nuovo, e nella loro teoria spiritualistica-romantica dell'amore, resta d'altra parte inspiegabile. L'esplicazione insomma di questa singolarissima e complessa psicologia dantesca nella forma letteraria concreta che ci presentano gli ultim canti del Purgatorio, mentre manca di modelli o precedenti nelle leggende cristiane similar, trova invece paralleli d'una flagrante analogia nelle tradizioni islamiche relative all'entrata trionfale del beato nel paradiso.

Il paradiso islamico, deterso per opera critica e letteraria degli asceti e dei mistici musulmani specialmente occidentali, da quelle grossolane sensualità in cui lo rappresentavano il Corano e i primi tradizionisti, ci offre infatti sulla sua soglia l'episodio tipico del festoso e fastoso incontro dell'anima con l'angelica donzella, sposa celeste ed immortale amica. La quale, nelle leggende escatologiche multicolori dei secoli VIII-X, e poi in frequenti visioni di asceti e di martiri della fede o guerrieri, appare non già come identica alla donna dal credente amata nel mondo (questa sarebbe un'invenzione tutta dantesca), ma come celestiale creatura, particolarmente assegnata all'uomo, ispiratrice e incitatrice del fidanzato terrestre in ogni sua nobile azione, che lo veglia e l'accompagna col desiderio, che s'affligge e lo rimprovera dei suoi traviamenti, che gli muove incontro, alla morte di lui, con solenne processione, bellissima e ardente di platonico amore soprasensibile: mezza donna e mezzo angelo custode, noi diremmo.

In conclusione, ritiene l'Asin che il Paradiso terrestre della *D. C.* sorga nella fantasia artisticamente creatrice di Dante quale fusione organica di molteplici filoni, provenienti sopratutto dall'Eden biblico, dal Parnaso (od Elisio?) greco-latino e dall'antiparadiso musulmano, intendendo per quest'ultimo a sua volta l'unione e identificazione del triplice giardino d'oltre tomba distinto nelle leggende islamiche sia del *Mi'râg,* sia delle altre tradizioni e visioni escatologiche, cioè a dire: il giardino d'Abramo equivalente al Limbo, quello biblico d'Adamo ed Eva (Eden), e il paradiso che diremo di accesso celestiale, giardino intermedio fra il *Sirât* o Purgatorio, e il cielo teologico o Paradiso propriamente detto [Asin, 160-177].

Venendo ora al raffronto tra la terza cantica della *D. C.* e il Paradiso celestiale islamico, ripetiamo e precisiamo innanzi tutto come il grossolano e materiale sensualismo dell'Eden coranico, già incominciato a interpretarsi e raffigurarsi spiritualmente nelle tradizioni dei primi secoli dell'islam (alcune reduzioni infatti del *Mi'râg* per descrivere i piaceri dei beati ricorrono prevalentemente ai fenomeni più fuggitivi del senso: la luce, il colore, il suono o canto), si andò via via purificando e spiritualizzando nei commentari allegorizzanti degli esegeti e nelle speculazioni dei teologi e dei mistici, al contatto della teologia cristiana per un verso e della metafisica neoplatonica dall'altro; tanto che i più alti pensatori musulmani (per es.: un teologo e mistico quale Algazali, un teologo e filosofo quale Averroè ed un mistico puro quale ibn 'Arabi) sono concordi nel ritenere un'unica e sovrana felicità nel paradiso,

adombrata con più o meno di metafore nella lettera del testo coranico, ma derivante esclusivamente dalla visione intellettuale o contemplativa della essenza di Dio; il che riconoscono ed attestano apertamente i due dottori scolastici cristiani del sec. XIII che meglio conobbero l'islam: Raimondo Lullo nel *Liber de Gentili* e Raimondo Martini nella sua *Explanatio Simboli.* Donde si vede la possibilità e la ragionevolezza di confrontare le due concezioni, islamica e dantesca, della vita celestiale, immaginate entrambe sopra una dommatica dalle idee fondamentali tanto analoghe e vicine tra loro, quanto estranee alla vaga letteratura biblica sull'argomento e solo forse riconducibili, già si osservò, alle immaginazioni dei cabalisti giudaici e di alcuni apocrifi cristiani sulle tracce di Origene e del siro Efrem.

Al breve e sommario riscontro già fatto fra il paradiso dantesco e quello del *Mi'râg,* aggiungiamo qui alcune più precise e particolari osservazioni intorno agli elementi comuni, topografici e scenici, rilevando innanzi tutto l'identità della concezione architettonica o corrispondenza simmetrica per la quale, in entrambi, la Gerusalemme terrestre, centro dell'emisfero boreale ed ombilico del mondo, si congiunge per una linea diritta con la Gerusalemme celeste; onde l'inferno è quasi una proiezione geometrica del paradiso, di cui riproduce il numero dei cerchi e la disposizione generale.

La sede effettiva degli eletti nell'empireo, la loro distribuzione simmetrica in gruppi nella mistica rosa secondo l'età e il sesso, o l'attività precipua, secondo che furono anteriori o posteriori all'avvento di Cristo sulla terra, secondo il grado del merito e della felicità, pur nella medesimezza essenziale della gloria; la struttura insomma topografica e morale, così caratteristica del Paradiso dantesco, trova anch'essa i suoi precedenti in quella del cielo islamico, nella concezione cioè elaborata lentamente tra i sec. VII e X dai tradizionisti, dai teologi e dai mistici (ricordiamo ad esempio, ibn 'Abbâs, al-Samarqandi, il toletano ibn 'Ayshûn), e che culmina nei tempi vicini alla *D. C.,* specialmente nelle mani dei sufi o mistici spagnuoli e africani dei secoli XII-XIV, in particolare nella descrizione più volte citata di ibn 'Arabi; i quali tutti svolgono immaginosamente o graficamente la dottrina, di origine cristiana, della visione beatifica, armonizzandola con i dati del Corano e utilizzando la tradizione neoplatonica dei filosofi musulmani.

Ibn 'Arabi, che sistemò e completò con la sua ricca fantasia la dottrina paradisiaca dei mistici anteriori, espone nelle sue più volte citate *Futûhât* (III, 553-560), e rappresenta graficamente in simboli geometrici, lo schema del cosmos come una serie di sfere concentriche e circumcinte, aventi raggio progressivamente più grande, nell'ordine seguente: terra, acqua, aria, fuoco,

Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno, sfera delle stelle fisse, primo Mobile. In cima all'ultima sfera è il Trono di Dio circondato dagli Angeli e risplendente di luce eterna. La sede effettiva dei beati è però da lui collocata nello spazio immenso che serve d'intercapedine, a dir così, tra la superficie convessa della sfera stellare e la concava del piano Mobile, ed è immaginata nella forma architettonica sferica risultante da sette sfere o circoli di raggio progressivamente minore dall'alto in basso nel seguente ordine e con il rispettivo nome: " Casa della perseveranza „, " Casa della pace „, " Giardino dell'eternità „, " Giardino del rifugio „, " Giardino della delizia „, " Giardino del Paradiso „, " Giardino dell'Eden „; dividendosi ognuno di questi cerchi in un numero incalcolabile di gradini o file circolari di seggi (quasi ad anfiteatro rovesciato), ed ogni gradino in categorie, magioni, abitazioni individuali, ecc. Quanto questo piano geometrico, cosmologico e celeste, corrisponda nei suoi elementi essenziali con quello dantesco, si può vedere confrontando la pianta o schizzo grafico di ibn 'Arabi, riprodotto dall'Asin, con quelli tracciati nei nostri Commenti grafici alla *Divina Commedia.*

Le due raffigurazioni generali, o similitudini pittoriche complessive, con cui Dante esemplifica e rappresenta immaginosamente il Paradiso (la mistica rosa, o « albero che vive dalla cima », e il giardino murato o corte regale cingente una collina con in cima Cristo e Maria, e sui fianchi i beati) corrisponderebbero da una parte all'" albero paradisiaco o della felicità „ (*shagarah tûbà*) nel mito musulmano registrato dal medesimo ibn 'Arabi, albero capoverso, dalle radici spazianti nell'ultima sfera del cosmo astronomico e dai rami pendenti attraverso i gradi e mansioni celesti, sì che ogni eletto rappresenti quasi una foglia dell'immenso vegetale; e dall'altra corrisponde alla " collina bianchissima intorno a cui si aggruppano i beati per contemplare Iddio „ nella sua eccelsa sede, l'Eden, denominato da ibn 'Arabi *qasbah al-malik,* " l'acropoli o capitale o corte del Re „.

Passando dalla struttura materiale od architettonica a quella morale o remunerativa del Paradiso, notiamo le seguenti analogie tra la concezione di Dante e quella d'ibn 'Arabi:

a) La medesima preoccupazione di scrupolosa esattezza nelle divisioni e suddivisioni delle categorie degli eletti, in conformità di criteri etici che determinano il valore morale d'ogni singolo atto; accanto alla comune rigida simmetria di peccato e pena, di merito e ricompensa, tra l'inferno e il paradiso.

b) La varietà dei gradi per ogni mercede o premio è in rapporto a differenti motivi, tra i quali, l'età provetta o infantile in cui morì il beato, il

merito o la grazia che gli procurò la salute, le circostanze esteriori ed intime che accompagnarono i suoi atti, ecc.

c) Quanto alla distribuzione concreta, o piuttosto rassegna od esemplificazione degli eletti nelle rispettive sedi, ibn 'Arabi distingue quattro categorie: 1) profeti, 2) santi, 3) dottori della fede o savi, 4) semplici fedeli. Dante, spiegando per bocca di san Bernardo il congegno della rosa celeste, con analogo criterio enumera negli scanni o troni o gradi più alti i « grandi patrizi » (profeti della egge antica: Adamo, Mosè; apostoli della legge nuova: Pietro e Giovanni Evangelista); al disotto i dottori o fondatori degli ordini religiosi (Francesco, Benedetto, Agostino), e infine più in giù i loro seguaci od altri eletti di più modesto merito.

d) Eguale analogia o somiglianza nell'assegnare uno dei due settori del paradiso islamico ai musulmani, l'altro ai seguaci delle religioni preislamiche rivelate; e nel cielo dantesco, da una parte « quei che credettero in Cristo venturo », dall'altra « quei che in Cristo venuto ebber li visi ». – Ibn 'Arabi colloca vicini e nel medesimo grado della visione beatifica Adamo e Maometto; Dante fa altrettanto con Adamo e San Pietro, considerato quest'ultimo come patriarca della fede cristiana o « padre vetusto di santa Chiesa ».

e) In parecchi luoghi delle sue *Futûhât* (che l'Asin raccoglie e traduce, qua e là riassumendo o dichiarando) ibn 'Arabi descrive ampiamente, con sottile e pittoresca analisi, l'epifania della divinità, la visione beatifica cioè degli eletti, nella sua essenza e modalità, nei suoi effetti immediati (estasi celestiale) o successivi (gioia eterna), interni (accensione) o esteriori (illuminazione riflessa), nei suoi gradi o differenze accidentali d'intensità o di recezione, corrispondenti al grado della conoscenza del divino che l'anima raggiunse e sperimentò nella sua vita terrena, per fede, per speculazione teologica, per illustrazione mistica.

Dopo aver accennato a una singolare coincidenza cronologica tra la visione dantesca (« nel mezzo del cammin di nostra vita », tra il venerdì santo e il venerdì di pasqua del 1300) e l'entrata dei beati nel paradiso musulmano (che una tradizione fissa " all'età di Gesù ,,, cioè a trentatrè anni), nonchè l'epifania divina o visione beatifica, di cui godono gli eletti di Allah " ogni venerdì ,,, passiamo ad indicare le cinque tesi o idee cardinali della descrizione che ibn 'Arabi fa della vita gloriosa, analoghe alle idee filosofico-teologiche ed alle immagini fondamentali della rappresentazione paradisiaca dantesca.

1. La vita gloriosa, nella sua radice, consiste, secondo il mistico murciano (che svolgeva e particolareggiava plasticamente la concezione, d'origina plotiniana, fissata già, come avvertimmo, dai filosofi teologi e mistici

musulmani, particolarmente da Algazali, ibn Hazm e Averroè), consiste nella visione beatifica, concepita come una manifestazione o rivelazione della luce divina. Identica è la concezione di Dante, il quale trovò bensì l'idea o tesi teologica del *lumen divinum* o *lumen gloriae* nella Scolastica (introdottavi da San Tommaso, che confessa d'averla tolta all'autorità di Alfarabi, Avicenna, Avempace ed Averroè), ma non potè già trovare nei precedenti della letteratura cristiana medievale, nè nella Bibbia nè nella tradizione patristica, l'immagine pittoresca o incarnazione artistica dell'idea.

2. I beati ci si offrono, nella rappresentazione di ibn 'Arabi come nella *D. C.*, in atteggiamento analogo, fisso lo sguardo nel fulgore della luce divina; la quale è da essi ricevuta e goduta in diverso grado secondo la rispettiva attitudine o recettività del soggetto, cioè secondo la sua purezza e intensità dell'amore verso Dio (per Dante: criterio volontarista), secondo la naturalezza e quantità del conoscimento che l'anima ebbe di Dio (per ibn 'Arabi: criterio intellettualista). Ma la differenza del concetto discriminatorio è solo apparente, giacchè, anche per i mistici musulmani, l'amor divino è effetto e causa insieme della conoscenza di Dio, come Algazali aveva già precisato e applicato dichiarando " la felicità del cielo proporzionale all'intensità dell'amor di Dio; come questo amor divino o carità è proporzionale al conoscimento che di Dio raggiunsero gli eletti nella vita terrena, e che la Rivelazione denomina fede ,,.

3. Questa differenza di grado o varietà di ordini, nei quali gli eletti sono disposti, senza alterar l'essenza della visione beatifica o *lumen gloriae*, si rivela accidentalmente nei suoi effetti, cioè nella varietà degli aspetti, forme o modi sotto i quali la luce divina manifestasi ai beati di ciascun grado, e nella maggiore o minore luminosità con cui essi ricevono e riflettono esteriormente detta luce, in conformità della maggiore o minor gloria di ciascuno: *claritas ex redundantia gloriae animae in corpus*, aveva detto san Tommaso, ma già prima di lui aveva egualmente spiegato ibn 'Arabi ripetendo la anteriore dottrina dei mistici *israqiyyah* o " illuministi ,, quali al-Samarqandi nel x sec.), i quali prediligevano appunto le immagini luminose per esemplificare la vita divina e la vita beatifica.

4. La visione beatifica genera nei beati gaudio o diletto, proporzionale nella intensità al grado di essa, ma pur sempre tanto vivo e profondo che produce estasi nell'anima, cioè amnesia (« e cede la memoria a tanto oltraggio ») e sopore o quasi incoscienza (« un punto solo m'è maggior letargo »); della quale estasi non si trova traccia – afferma l'Asin – nella sobria dottrina tomistica sulle tre doti degli eletti: visione, dilezione e comprensione della divina essenza.

5. Finalmente la differenza di grado o intensità, sia nella visione bea tifica sia nel gaudio concomitante, non genera senso veruno di rammarico, d'inferiorità o d'invidia tra gli eletti dei vari ordini, giacchè, come spiega Piccarda, quasi parafrasando la spiegazione di ibn 'Arabi e del precedente teologo orientale Fakhr al-dîn al-Razi,

... la nostra volontà quieta
virtù di carità, che fa volerne
sol quel che avemo, e d'altro non ci asseta.

Giunto all'apice spirituale della sua gloriosa ascensione, al « cielo del cielo del Signore » - secondo l'espressione di sant'Agostino -, Dante, per rappresentare in alcun modo sensibile il mistero soprannaturale della Trinità, la unità della essenza in tre distinte persone, ricorre al triplice simbolo geometrico circolare, con quella grandiosa ed enimmatica terzina:

Nella profonda e chiara sussistenza
dell'Alto Lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una continenza.

Ma, com'è stato osservato, il simbolo stesso, per voluta mancanza di precisione e determinazione, non è interpretabile graficamente nè idealmente immaginabile, onde anche per questa via si ricade nel mistero. Ora è noto che il circolo come simbolo della divinità in astratto ha la sua origine nella metafisica plotiniana, dalla quale per varie e molteplici vie pervenne agli scolastici ed ai dotti musulmani, specialmente ai mistici o sufi illuministi. Ibn 'Arabi se ne serve frequentissimamente in figura verbale e grafica di circoli concentrici, eccentrici, secanti e tangenti per rappresentare Dio, ora nella sua astratta individualità, ora nelle sue manifestazioni *ad extra*, nei suoi attributi, numeri e relazioni, e finalmente nei termini della sua emanazione. Nelle *Futûhât* egli accompagna ed illustra le sue rappresentazioni simboliche con figure o grafici circolari, più o meno complicati, per indicare la serie gerarchica delle categorie ontologiche. Gli elementi principali di questi schemi o tavole sono tre circoli così aggruppati in una medesima figura geometrica o su un medesimo piano e così da lui stesso spiegati: uno, il maggiore di raggio, che circonda e involge gli altri due, rappresenta la *Materia spirituale;* gli altri due di raggio minore, interni al primo ma eccentrici sia rispetto al circolo maggiore, sia l'uno rispetto all'altro, quantunque tra loro due quasi tangenti esteriormente, simbolizzano l'*Intelletto universale* e l'*Anima universale.* Queste tre sostanze, ipostasi o emanazioni di Dio concepito come *Uno assoluto,* formano una triade pantei-

stica, che ibn 'Arabi, ispirandosi al concetto pitagorico del numero tre, in altri passi, per spiegar l'origine e l'esistenza del cosmo, qualifica come il nesso di tre elementi divini o relazioni nella vita di Dio, denominandoli *essenza, volontà* e *parola,* e accostandosi così in certo modo al domma cattolico della Trinità.

Per quanto la concezione teologica di Dante relativa alla Divinità possa esser lontanissima da quella di ibn 'Arabi, può tuttavia lo schema geometrico del mistico di Murcia servire ancora oggi per dare un'idea, sia pure lontana e solo grossolanamente approssimativa, dell'oscuro simbolo trinitario con cui si chiude la *Divina Commedia* [Asin, 178-224].

* * *

È tempo ormai di riassumere i risultati della lunga e minuziosa comparazione, riproducendo quasi integralmente le conclusioni del dotto arabista madrileno.

Un numero considerevole di particolari e tratti topografici, di scene e di descrizioni episodiche della *D. C.*, i cui tipi similari non apparivano nelle distinte redazioni della leggenda del *Mi'râg* maomettano, avrebbero tuttavia i loro precedenti e modelli, ora analoghi ora identici, in altri documenti della letteratura islamica, cioè a volte a volte nel Corano, nei *Hadîth* descrittivi della vita d'oltretomba, nelle leggende musulmane del Giudizio finale, nella dottrina dei teologi e filosofi, specialmente mistici, che interpretarono e coordinarono tutti questi documenti della rivelazione musulmana.

Il mistico ibn 'Arabi è fra tutti questi pensatori colui che con più rilievo ci si offre quale possibile modello d'imitazione per quel che si riferisce all'architettura dantesca di oltretomba, nella quale tutta predomina il medesimo disegno circolare o sferico che caratterizza appunto i piani tracciati da ibn 'Arabi. I gironi infernali, i cieli astronomici, i circoli della rosa mistica, i cori angelici roteanti attorno al foco della luce divina, i tre circoli che simbolizzano la Trinità delle persone, sono per magistero di parola descritti dal poeta fiorentino a somiglianza di quelli descritti da ibn 'Arabi, il quale inoltre li rappresenta graficamente in schizzi e disegni essenzialmente simili a quelli tracciati tanti secoli più tardi dai moderni illustratori e dichiaratori della *D. C.* Questa identità nei piani – conchiude il prof. Asin – accusa relazione tra copia e modello: è moralmente impossibile che si debba a coincidenza casuale. La casualità non è una spiegazione scientifica dei fatti storici. Or – incalza l'Asin – il fatto storico, che salta agli occhi, è questo: ibn 'Arabi, nel sec. xiii, venticinque anni avanti che

il poeta fiorentino venisse al mondo, lascia inseriti in quattro fogli consecutivi delle sue *Futûhât* i disegni dei regni d'oltretomba, tutti ispirati al simbolo circolare o sferico, che nel sistema pseudo-empedocleo o *masarrita* (proprio cioè del mistico spagnuolo ibn Masarrah, di cui era seguace e continuatore ibn 'Arabi) rappresenta il cosmo e il suo principio. Dante ottanta anni dopo ci dà in meravigliose terzine una descrizione poetica di quei medesimi luoghi d'oltretomba: gli elementi topografici di questa descrizione sono tanto minuziosi e precisi, che permettono ai suoi commentatori del secolo xx di rappresentarli graficamente mediante piani o schizzi geometrici i quali risultano eguali nella loro essenza a quelli tracciati sette secoli avanti dal mistico murciano. Senza il nesso d'imitazione di questi ultimi da parte dell'Alighieri, la comprovata identità è un enimma senza chiave o un miracolo di originalità.

A questa identità nella costruzione si aggiunge una grande analogia nella configurazione: i vari luoghi d'oltretomba offrono, nella decorazione con cui l'islam e principalmente ibn 'Arabi li adorna, tal numero di elementi identici ai danteschi che l'*A'râf* appare come il prototipo del *Limbo,* il *Gahannam* come il modello dell'*Inferno,* il *Sirât* quale abbozzo del *Purgatorio,* il *Marǵ,* o prateria intermedia tra quello e il cielo, come bozzetto del *Paradiso terrestre,* e in fine gli otto *Ganas* circolari e l'albero della felicità come il disegno della « Rosa mistica » o *Paradiso* dantesco.

La medesima unità nella concezione architettonica e la stessa ricerca della simmetria fisica e morale regnano in entrambe le descrizioni, l'islamica e la dantesca: Gerusalemme è il fulcro su cui gira tutto il cosmo oltreterreno; sotto la crosta terrestre del suo sito si sprofonda l'inferno, nel cui ultimo cerchio sta incastrato Lucifero; sopra Gerusalemme in proiezione verticale innalzasi il cielo teologico, sede della divinità e degli eletti; il numero delle mansioni è uguale nel regno della pena come nel regno del premio, e un identico criterio morale serve per suddividere le une e le altre mansioni, in maniera che ogni luogo o stanza infernale venga ad esser l'antitesi del suo corrispondente celeste.

Oltre tutte queste somiglianze nello scenario o contorno decorativo, occorrono moltissime analogie in episodi e scene, che a volte sono - dice l'Asin - letteralmente identiche e tra le quali risaltano per maggior rilievo le seguenti: la classificazione o aggruppamento degli abitatori del Limbo e la condizione della loro sofferenza morale, analoghe a quelle dell'*A'râf* islamico; la nera tempesta degli adulteri, che è il vento od uragano coranico distruggitore degli 'Ad popolo maledetto; la pioggia ignea che cade sui sodomiti obbligati a camminare sempre circolarmente; il supplizio degli

individui che portano il capo stravolto sull'occipite; Caifa crocefisso in terra e pestato dalle genti; i ladri divorati dai serpenti; i fautori di discordie e di scismi passati a fil di spada senza morir mai con le budella pendenti o i moncherini agitati, o sollevando penzoloni con la mano la propria testa parlante; i giganti descritti nelle loro smisurate proporzioni con analoga scrupolosità metrica; il supplizio del gelo, o *Zamharîr* musulmano, subìto dai traditori in attitudini somiglianti; il ritratto di Lucifero impietrato nel ghiaccio come l'Iblîs islamico; il denso fumo che castiga nel purgatorio gl'iracondi, identico a quello che il Corano annunzia per il giorno del giugiudizio; il duplice lavacro nei due fiumi del Paradiso terrestre e l'incontro di Dante con Beatrice, episodio non cristiano e che riproduce, nel complesso e nei particolari, la scena dell'entrata dell'anima nel paradiso islamico dopo l'abluzione nei due rivi, e l'incontro con la sua celestiale promessa; e finalmente la descrizione spiritualissima della visione beatifica mediante un *lumen de lumine* divino, che produce splendore esterno, chiarità e dilettazione estatica.

Dalla enumerazione e dimostrazione di tutte queste analogie nell'architettura, nella topografia, nelle scene, negli episodi, nei simboli, nelle idee e nelle immagini tra il poema dantesco e la letteratura coranico-mistica dell'islam, risulta evidente che una sola letteratura religiosa, la islamica, in uno solo dei suoi temi, l'escatologico, svolto principalmente in funzione di una sola leggenda mistica, quella del *Mi'râg*, visione o ascensione di Maometto, offre all'investigatore maggior copia di materiale intellettuale e fantastico, dottrinario e plastico o descrittivo, uguale a quello elaborato da Dante, più che tutte le altre letterature religiose prese insieme, sin oggi esplorate dai dantisti per spiegare con essi la genesi della *D. C.* [Asin, 224-228].

Contro la ipotesi, che abbiam veduto come e quanto dimostrata, della influenza musulmana sulla *D. C.*, si può opporre, come s'è fatto ordinariamente sino ad oggi, eludendone l'efficacia esplicativa già analizzata e la verosimiglianza storica che esamineremo tra poco, la evoluzione autoctona del Poema sacro nel seno della letteratura cristiana occidentale per svolgimento spontaneo dei germi escatologici, dottrinari e pittorici, contenuti nelle leggende d'oltretomba divulgate per tutti i paesi dell'Europa cristiana nei secoli immediatamente precedenti all'apparizione della *D. C.*

Dovendo perciò prendere in esame il complesso delle leggende escatologiche del medio evo, che avrebbero, secondo i dantisti moderni, som-

ministrato a Dante, con la loro influenza diffusa, sia pure indiretta, l'idea e la materia prima del suo poema, l'Asin passa a studiarle sulle analisi che ne hanno fatto gli eruditi recenti, in particolare il Vossler, il Labitte, l'Ozanam, il D'Ancona (dei cui *Precursori* egli conosce solo la prima edizione) e il Graf, rilevando innanzi tutto il brusco salto o contrasto che nella evoluzione storica di queste leggende, in gran parte popolari e monastiche, si avverte a cominciar dal sec. XI tra la primitiva forma di esse, povera di contenuto, smilza, infantile, grossolana, imprecisa, e la posteriore consistenza più ampia, sistematica, alquanto raffinata e plastica, che fa di esse – come osserva il D'Ancona – « i veri abbozzi e prenunziamenti del poema dantesco ». Questo sin oggi inesplicato mutamento o salto nella letteratura cristiana occidentale, dovuto – supponeva il Graf – ad elementi stranieri « venuti non si sa come nè per qual cammino », l'Asin si propone di dimostrare originato appunto dalla influenza della letteratura escatologica islamica; della quale influenza egli addita innanzi tutto un sintomo generale nella credenza, certamente extra-cattolica e sicuramente musulmana, avvertibile in molte di quelle leggende cristiane volgarizzate per l'Europa nel sec. XI, secondo la quale le anime dei giusti sono trattenute dopo la morte in un sito che non è il cielo teologico, in attesa del giorno della resurrezione e del giudizio finale, per essere allora soltanto ammesse alla gloria del paradiso.

Segue nella Memoria dell'Asin l'analisi particolareggiata di queste leggende, studiate negli elementi loro di sicura filiazione islamica ed aggruppate più o meno metodicamente in sette classi:

1. Leggende di visioni infernali (*Dei tre monaci d'Oriente o di S. Macario* – *Visione di san Paolo* – *Leggenda di Tundalo* – *Purgatorio di san Patrizio* - *Visione di Alberico* - *Cantico del Sole nell'Edda* - *Visione di Turcillo* – *Visione del Cantore di Reggio Emilia*).

2. Leggende (d'indole o ispirazione originariamente o precipuamente politica) della pesatura delle anime; le quali hanno a base il mito egizio-persiano o avestico della psicostasi, trasmigrato attraverso l'elaborazione tradizionistica musulmana alla letteratura e specialmente all'arte cristiana occidentale, nella rappresentazione plastica sì comune del San Michele con la bilancia in mano (cfr. BRÉHIER, in *Rev. deux Mond.*, 1909, avril).

3. Leggende paradisiache o cortigiane, cioè del Paradiso concepito come un giardino delizioso o una corte feudale [*Le Vergier du Paradis* e la *Cour du Paradis* e la *Visione dei gaudii dei santi,* tutte e tre del sec. XIII; alle quali corrisponde già nel sec. X il ciclo musulmano di leggende o tradizioni intitolato la *Corte della Santità (Hadrah al-quds)*].

4. Leggende di viaggi marittimi, sia di semplici e fantastiche avventure nella ricerca di isole misteriose o della così detta fonte della vita, sia di peregrinazioni od odissee monastiche mosse da spirito e intento religioso, sia di spedizioni guerresche e conquistatrici: tre sottogruppi corrispondenti a tre anteriori cicli leggendari musulmani, le cui influenze sono ormai note, particolarmente sulla famosa *Navigazione di san Brandano,* la *Leggenda dei naviganti di Frisia,* il *Viaggio di Alessandro Magno al Paradiso terrestre,* ecc. [1]

5. Leggende dei *Dormienti,* italiane, tedesche, americane, spagnuole, ecc., dei sec. XII-XIV, i cui esemplari orientali sono generalmente ammessi e noti.

6. Leggende del riposo dei dannati o relative alla credenza nella temporaneità, sospensione o mitigazione delle pene infernali, per restituzione dei debiti, per virtù di suffragi straordinari o simili.

7. Leggende della contesa tra angeli e demoni per il possesso dell'anima dei morenti: tema volgarissimo in tutte le letterature popolari della Europa cristiana medievale, con particolari e topici di provenienza musulmana sebbene originariamente zoroastriani (cfr. *Inferno,* XXVII, 112-123).

Non possiamo seguire l'Asin nel minuto e preciso esame analitico da lui dedicato ai paralleli cristiano-islamici di questi gruppi leggendari, tanto più che per una delle più importanti e più studiate fra dette leggende, quella di san Brandano, esisteva già un lavoro fondamentale d'un illustre orientalista il De Goeje (Leyde, 1891); ma ci limitiamo a riassumerne la sintesi, la quale riduce a due categorie generali tutti i principali elementi musulmani scoperti in dette leggende.

La prima categoria comprende quelli che poi riappaiono nel poema dantesco (o svolti, o semplicemente abbozzati ed impliciti), e che perciò non han richiesto particolare dimostrazione della loro origine islamica. Enumerati sistematicamente essi sono, con l'indicazione delle relative leggende cristiane: 1° topografia infernale divisa in sette zone (*San Macario, Edda*) o in otto giorni (*Cantor di Reggio Emilia,* dove parecchie enigmatiche denominazioni dei compartimenti infernali non sono altro che alterazioni facilmente riconoscibili della nomenclatura infernale islamica: *Ago* = *Hâwiyah* "abisso", *Acíro* = *al-Sa'îr* "fuoco fiammante" *Gena* = *Gahanam* "Geenna"); 2° supplizi infernali tipici, quali: la tunica ignea (*San Patrizio*); i sepolcri infocati (ibidem); il solfo fuso (idem e *Tundalo*); i reprobi sommersi in un lago (*San Macario, San Patrizio, Alberico*); il fuoco che sale a varia altezza sul corpo dei dannati secondo la gravità delle colpe (*San Paolo*); i diavoli armati di raffi (*Tundalo*); il supplizio

[1] Cfr., per gli antichi riflessi geografico-mitologici, il recentissimo studio di W. F. ALBRIGHT, *The Mouth of the Rivers,* in *Amer. Journ. Sem. Lang. a. Liter.,* XXXV, 1919, 151-195.

del mostruoso e bestiale Satanasso (ibidem); il suo igneo ritmico respiro che attrae e respinge i repobri (ib., *San Patr., San Paolo*); i peccatori capofitti (*San Patr., Alb., San Paolo*), o crocifissi in terra (*San Patr.*), o divorati dai serpenti (*San Mac., San Patr., Alb.*), o carichi di schiaccianti fardelli (*Edda*), o costretti a trascinar sulle spalle gl'illeciti guadagni (*Turcillo*); il supplizio del ghiaccio (*Tundalo, San Patr., Alb.*); la figura del gigante incatenato (*San Mac.*) e quella di Lucifero immobilizzato nel fondo dello inferno (*Alb.*).

Gli elementi della seconda categoria, estranei cioè alla *D. C.*, e perciò investigati qui dall'Asin più ampiamente, o sono comuni a varie leggende precorritrici, o appaiono precipuamente in leggende isolate. I più degni di menzione sono: il mito della bilancia nelle speciali leggende della psicostasi; quello del ponte (*Tund., San Patr. San Paolo, Ab. Gioacchino*); il castigo del sepolcro (*Hugo, San Brand.*); la intercessione nel giudizio finale e la nudità dei rei; il supplizio della vacca furiosa (*Tund.*); quello della visione celeste concessa per un momento ai dannati per maggior dolore (ibid.); il diavolo dalle cento mani (*Tund.*); le anime dei reprobi incarnate in uccelli neri (*Edda*, ecc.), quelle dei santi e degli angeli, in uccelli bianchi (*San Mac., San Brand.*), ecc. ecc.

La conclusione, che spontaneamente fluisce da questa copiosa somma di elementi islamici inseriti nelle leggende cristiane precorritrici della *D. C.*, non può esser che la seguente: prima che il poeta fiorentino redigesse il suo capolavoro, esisteva già in tutta l'Europa cristiana un ricchissimo tesoro di concezioni poetiche popolari sulla vita oltreterrena, che non eran nate per generazione autoctona cristiana, sì piuttosto per contagio della letteratura escatologica islamica, dacchè alcuni di codesti elementi pittorici e miti poetici mancavan di precedenti prossimi e anche remoti nella escatologia cristiana, essendo figli di altre religioni orientali, la egiziana e la zoroastriana principalmente. In stretto contatto con queste religioni, l'islam - conchiude l'Asin - se li era assimilati e, fusi con altre concezioni sue proprie, li aveva trasmessi alla letteratura cristiana occidentale. Così Dante apparirebbe nella concezione della *D. C.* in duplice collegamento con il mondo musulmano: indirettamente, per gli elementi islamiti esistenti nelle leggende dei suoi precursori cristiani; direttamente, per quegli elementi islamici che, senza esser nelle dette leggende escatologiche, la *D. C.* ha in proprio, assimilati o mutuati più o meno immediatamente [Asin, 229-296].

Confutata così e rimossa la questione o ipotesi pregiudiziale, che le leggende medievali cristiane d'oltretomba possano aver cioè fornito materia diretta e sufficiente alla ispirazione ed imitazione della *D. C.*, resta a

dimostrare la storicità o almeno la probabilità della trasmissione dei modelli islamici su indicati all'Europa cristiana in generale e a Dante in particolare. È questo l'assunto dell'insigne arabista madrileno nella quarta ed ultima parte della sua Memoria, in conformità del criterio storico-genetico, pel quale è ormai riconosciuto e stabilito che ogni problema d'imitazione letteraria implichi una triplice questione generale: *a*) la somiglianza molteplice, concreta, tipica, essenziale (non solo cioè nelle idee e dottrine, più facilmente autogene, ma anche e precipuamente nelle immagini, simboli artistici o rappresentazioni fantastiche tra l'ipotetico modello e la copia); *b*) l'anteriorità di quello rispetto a questa, e *c*) finalmente la comunicazione o contatto, fisico o morale, tra essi due. Risultando dal sin qui esposto abbastanza illustrate le due prime condizioni, che costituirebbero la vera chiave del problema, l'Asin si volge ora tutto alla dimostrazione della terza, la quale poggia su tre questioni particolari o domande specifiche: *a*) L'islam con i suoi dogmi, con le sue tradizioni religiose, con le sue leggende popolari fu durante tutto il medio evo un enimma indecifrabile per i popoli dell'Europa cristiana; o al contrario poterono questi popoli, per il loro contatto con le genti musulmane, aver notizia delle sue credenze e concezioni escatologiche? - *b*) Più concretamente, potè Dante alla redazione del suo poema utilizzare, per via diretta o indiretta, fonti musulmane? - *c*) Esistono sintomi o indizi che rivelino in lui una certa tendenza e simpatia, ovvero una incompatibilità e avversione, verso queste fonti?

Riassumiamo passo passo, com'è nostro costume, con qualche nostro rincalzo probativo, l'ampia e documentata trattazione di quest'ultimo triplice quesito, che, pur essendo in fondo - osserva l'Asin - d'importanza logicamente minore rispetto alle due prime questioni fondamentali più innanzi dichiarate, desta in noi maggiore, più acuto e più decisivo interesse.

*
* *

Al rapido e vittorioso diffondersi dell'islam per quasi tutte le terre mediterranee (Siria, Egitto, Africa del nord, Spagna, Francia e Italia meridionali, Baleari e Sicilia), il contatto fra le due civiltà, cristiana e musulmana, si stabilì pronto e continuo, attraverso le frontiere orientali e occidentali, per condotti costanti e normali, guerreschi e pacifici. Tra questi condotti o tramiti rileviamo prima di tutto i rapporti di carattere economico, l'attivo cioè e molteplice commercio, terrestre e marittimo per le due grandi vie su indicate: l'una più antica del nord (Caspio-Volga-Baltico) attraverso Russia, Finlandia, Scandinavia, Danimarca, isole britanniche sino all'Irlanda; l'altra più tarda

ma assai più frequentata in tutte e due le direzioni attraverso il Mediterraneo, su navi musulmane, greche, veneziane, genovesi, pisane, provenzali, catalane. - A documentare la ricca complessità di queste relazioni economiche, l'Asin poteva aggiungere il riferimento alle dotte ricerche del Blochet e del Jacob, alle opere fondamentali del Heyd e dello Schaube sul commercio dei popoli mediterranei col Levante.[1] - Allo stimolo economico s'univa l'ideale religioso, promotore dei pellegrinaggi cristiani in Terra Santa, individuali e collettivi, traenti da tutti, anche i più remoti, paesi d'Europa, accompagnati e agevolati dalla erezione di ospedali, monasteri e basiliche nei Luoghi Santi, particolarmente nei secoli IX-XI. Nei due secoli successivi le Crociate, con la conseguente fondazione di stati cristiani e colonie europee tra l'Eufrate ed il Nilo, nel cuore stesso dell'islam, stabiliscono intima e durevole comunicazione fra questo e la Cristianità; la quale, a partir dal sec. XIII, annoda nuovi rapporti spirituali con il mondo musulmano, mirando alla pacifica conquista delle anime mediante la predicazione e la catechesi affidate alle missioni dei frati Francescani e Domenicani, ognor meglio preparati al loro scopo, anche con lo studio della lingua e della letteratura religiosa dei popoli musulmani.

Ma il contatto più intimo e più vicino, quasi la fusione delle due civiltà, avveniva in Occidente stesso, nei secoli X-XII, in Sicilia ed in Spagna. La corte prima normanna, poi sveva di Palermo, sotto Ruggiero II e specialmente sotto Federico imperatore, era ritrovo di cristiani e musulmani, bilingui e trilingui, vacillanti fra due o tre confessioni religiose, versati nella letteratura araba e nella filosofia greca: scienziati, medici, astrologi, geografi, matematici, poeti, trovatori arabi conviventi accanto a trovatori cristiani, che nella lingua volgare nascente cercavano di emulare l'abilità artistica dei loro colleghi infedeli. Nella università di Napoli fu raccolta una ricca e scelta biblioteca di mss. arabi, da cui lo Svevo fece tradurre le opere di Aristotele e d'Averroè, mandandone copie per la diffusione a Parigi e a Bologna.

Con intensità ed estensione assai maggiore e da assai più tempo la cultura islamica, la conoscenza delle lettere e delle scienze arabe era diffusa nella Spagna e di là al resto dell'Europa cristiana, per la più vasta e più stretta convivenza e quasi fusione, che ivi si ebbe, tra l'elemento conquistatore arabo-berbero ed i sudditi mozarabici, cristiani cioè ben presto arabizzati; i quali a Cordova si consacravano con avidità ed entusiasmo (lamentate da

[1] G. Jacob, *Studien in arabischen Geographen,* Berlin, 1891-1892; *Der nordisch-baltische Handel im Mittelalter,* 1887; *Welche Handelsartiket bezogen die Araben des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern,* 1891; *Die Waaren beim arabisch-nordischen Verkehr im Mittelalter,* 1891. - Le opere del Heyd e dello Schaube sono a tutti note ed anche tradotte in italiano di recente, nella *Biblioteca dell'Economista,* 5a Serie.

Alvaro nel suo *Indiculus luminosus*) allo studio non solo della lingua e letteratura ma anche delle dottrine filosofiche e teologiche dell'islam, richiedevano ed ottenevano la traduzione in arabo perfino della Bibbia e dei Canoni ecclesiastici; ed a Toledo, anche dopo la riconquista del sec. XII, usavano la lingua e la scrittura araba negli atti pubblici (cfr. LECLERC, II, 236). I riflessi di siffatta cultura islamica eran diffusi nel resto della Spagna sia da questi mozarabi andalusi che abbandonavano il loro paese, ora per fuggir persecuzioni ora per scopo letterario o mercantile; sia dai numerosi schiavi d'origine cristiana (galiziani, catalani, francesi, alemanni, lombardi, calabresi, russi, ecc.) che, islamizzati sin dall'infanzia, servivano alla corte e nell'esercito degli Emiri di Cordova e che, dotati talvolta di gusti letterarî, bibliografici e poetici e saliti ad elevate posizioni, è probabile continuassero ad aver rapporti con i loro paesi d'origine, dove per avventura facevan ritorno nella vecchiaia. Altri fattori o strumenti di contatto, di diffusione e connessione tra la Spagna musulmana e le principali città d'Europa erano i mercanti giudei attivissimi, naturalmente adatti alle lingue ed alle scienze e in particolare alle traduzioni; i prigionieri di guerra sia cristiani sia musulmani di solito riscattati e reduci alle loro rispettive sedi; gli ambasciatori e i viaggiatori per ragion di commercio o di studio.

Iniziatasi felicemente la riconquista, i Mudejares o musulmani sottomessi andavan sostituendo i mozarabi nella funzione di trasmettitori della cultura islamica, attratti dall'accorta politica e dalle alleanze matrimoniali nelle corti dei re castigliani o aragonesi: essi dispongono gli animi all'influsso letterario che culmina alla corte di Alfonso il Savio, promosso ed attuato dalla scuola di traduttori fondata dall'arcivescovo Toledano Raimondo, che, valendosi dapprima della collaborazione d'interpreti arabi e giudei da una parte e di dotti cristiani, spagnoli e stranieri, dall'altra, faceva tradurre in castigliano e poi in latino le opere più celebri della scienza arabica, specialmente naturali, matematiche e filosofiche.

Alfonso il Savio intensifica, rende più fecondo e sistematico questo lavorio di traduzioni: lo estende per un verso alle opere di fisica e astronomia, per l'altro alla letteratura ricreativa, morale, storica e religiosa: fa tradurre il Corano, libri talmudici e cabalistici, utilizza fonti arabe nella sua *Grand e General Estoria*. In Murcia fonda una scuola mista per arabi, giudei e cristiani, dove tenne cattedra il filosofo arabo Muh. al-Riqûti, come già prima del 1158 'Abdallah b. Sahl in Baeza insegnava matematica e filosofia a mori e cristiani, anche chierici che vi andavano da Toledo a bella posta; e finalmente dà quasi forma ufficiale alla fusione e pacifica convivenza delle due culture islamica e cristiana, fondando in Siviglia uno Studio e

Scuola generale interconfessionale, di latino e d'arabo, dove, a lato di professori cristiani, maestri musulmani insegnavano medicina e altre scienze.

Per una delle qui enumerate vie o canali di correlazione, potè arrivare alla Europa cristiana, sino ai più lontani paesi, la notizia delle leggende o *hadîth* d'oltretomba, che erano anteriori per lo meno al sec. IX e popolari nell'islam orientale, africano, siciliano e spagnuolo: trasmesse e volgarizzate dapprima oralmente, nel periodo della fermentazione inventiva, registrate poi e selezionate nelle grandi collezioni canoniche del Bukhâri, di Muslim, ecc., esse esercitarono sempre larga e inestimabile attrazione sulla fantasia delle moltitudini, tra le quali era considerata opera meritoria apprenderle e trasmetterle.

La coscienza collettiva dell'islam spagnuolo, - saturata di studi tradizionistici, d'idee e immagini sulla vita d'oltretomba e sul *Mi'râg* diffuse dalla predicazione dei sûfi oltre che da speciali numerose collezioni di *ahadîth* escatologiche, circolanti tra il popolo come manuali devoti per la meditazione dei novissimi, - dovette necessariamente farsi nota ai cristiani conviventi in Spagna, la cui dommatica nella concezione della vita futura sì poco in fondo differiva - già vedemmo - dalle credenze musulmane. Infatti già dal sec. IX gli scrittori mozarabici dimostrano erudizione concreta delle tradizioni musulmane e del Corano: Alvaro di Cordova nell'*Indiculus luminosus*, sant'Eulogio nel *Memoriale sanctorum* e nell'*Apologeticus martirum*, l'abate Sperindio nell'*Apologetico contro Maometto* ed altri dottori mozarabici, espositori e confutatori delle dottrine islamiche e particolarmente della vita del Profeta, diffuse anche nei nascenti regni cristiani della Spagna settentrionale, donde passarono alle letterature occidentali. Per incarico del cluniacense Pietro il Venerabile, l'inglese Roberto di Retines, arcidiacono di Pamplona, compie nel 1143 - a scopo polemico - la prima versione latina del Corano e fornisce materiali arabici al trattatello *Summa brevis contra haereses et sectam Sarracenorum*, stampata nella nota collezione del Bibliander. [1]

[1] Sulla prima traduzione latina del Corano, quella dovuta all'iniziativa dell'abate di Cluny, nel 1143, cfr. MANDONNET, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam,* in *Rev. Tomiste*, 1893, 328-342, il quale però ignora STEINSCHNEIDER, *Polem. u. Apol. Lit.*, 227-234; WÜSTENFELD, *Uebers.*, 94-50; STEINSCHNEIDER, *Europ. Ueber.*, A, n. 51, 102, ecc. Un'altra traduzione latina del Corano, nel secolo XII (?), sarebbe stata fatta dal canonico Marcus Toletanus (cfr. STEINSCHNEIDER, *Europ. Ueb.*, n. 81, e già prima LECLERC, *Hist. de la méd. arabe,* II, 435).

La traduzione latina del Corano eseguita da Robertus Retenensis e pubblicata nel noto volume del Bibliander (Basilea, 1543, 1550), meriterebbe uno studio particolare che non è stato ancor fatto: essa comprende 124 *azoura* (numerate progressivamente ma non titolate), essendo le più lunghe, le prime, sdoppiate in due o tre. La 17ª del testo arabo vulgato

La leggenda del *Mi'râg* si trova già riprodotta nelle sue linee fondamentali nel cap. V (« De sublimatione Mahometi in regem et de iussionibus mendaciter excogitatis ») della *Historia arabum*, redatta su fonti arabe al principio del sec. XIII dall'arcivescovo toledano Rodrigo Jiménez, presto tradotta in castellano e poch anni dopo ripetuta con qualche aggiunta nella *Crónica General* o *Hestoria d'Espanna* di Alfonso il Savio. Una più ampia e particolareggiata notizia se ne legge nella *Impunacion de la seta de Mahomah* (edita a Roma nel 1908 dal P. Armengol), opera del frate mercedario, vescovo e martire, san Pedro Pascasio, che studiò a Toledo, fu a Roma sotto Niccolò IV fra il 1288 e il 1292, e compose a Granada, verso la fine del sec. XIII, quel suo scritto, traducendo e riportando, per intero, tra altre fonti, un libro arabo *Elmiregi* (*Elmerigi*),[1] cioè il *Mi'râg*, « el libro que fabla en como « Mahomad subió fasta el cielo... e vió el paraíso, e el infierno, e a los « angeles, e los diablos, e las penas del infierno, e los deleytes del paraíso ».

Se dunque la leggenda del *Mi'râg* era nota a tutta la Spagna, per lo meno a partire dal sec. XIII, quale inverosimiglianza sarà il supporre che trasmi-

corrisponde alla 27ª della traduzione di Roberto (vedi pp. il 90-91, dove in margine: *Vide confutationes Alcorani, de scalis sive ascensu Machumet;* e nel vol. II, in *Epistole Pij Papae II ad Morbisanum Turcarum principem*, pp. 91-95 *de Mahumeti raptu in caelum fabula*). Il Mandonnet ha osservato giustamente che, quando gli scrittori posteriori, nel citare il Corano, indicano il numero del capitolo, hanno sotto gli occhi la versione di Roberto di Retines; quando invece designano il nome o titolo del capitolo, attingono più probabilmente agli scritti di Ricoldo.

[1] Fra Roberto da Lecce o Roberto Caracciolo (1425-1495) nel primo sermone del suo trattato ascetico *Lo specchio della fede* (composto il 1490, stampato per la prima volta a Venezia per Zoanne de Lorenzo da Bergamo, 1495), per dar saggio delle « bestialità e paccie » inventate da Maometto, riporta la « espositione della fictione la quale trovò », riproducendola da una versione (latina?) di « un libro chiamato da saracini in lingua arabica *Helmacrich*, il quale se interpreta *in alto salire*, e in volgare si dice *la scala di Macometh*, dove si espongono le parole di Macometh nell'Alchorano *Laus eius sit...* ». Cfr. A. De Fabrizio, *Il « Mirag » di Maometto esposto da un frate salentino del sec. XV*, in *Giorn. stor. lett. ital.*, 1907, XLIX, 299-313. Il De Fabrizio ritiene che fra Roberto, per le notizie generali su Maometto e la sua predicazione, attingesse, oltre che ad una *Historia* del domenicano Tolomeo o Bartolomeo da Lucca, vescovo di Torcello (1236-1327: cfr. Echard, *Script.*, I, 541-544, e Chevalier, *Répert.*, II, 3840-3841), citata espressamente nello *Specchio della fede*, anche probabilmente a Iacopo da Varagine, riproducendo poi e riducendo pel racconto del *Mi'râg*, in una « versione latina di autore cristiano », un commento arabo del primo versetto della *sura XVII*. Ma piuttosto che di un commento o *tafsîr* coranico propriamente detto, si tratta qui d'uno dei tanti opuscoli edificanti sparsi per il mondo islamico sull'argomento prediletto a tutti i musulmani. Per il contenuto esso appare accostarsi molto alla redazione del ciclo terzo analizzato dall'Asin nelle pag. 24-30 della sua *Memoria*, ed è molto simile alla narrazione o traduzione che ne aveva dato

grasse in Italia, quando sappiamo che le relazioni tra i due paesi erano strette e frequenti, che un numero considerevole di nobili e mercanti italiani erano stabiliti in Spagna, particolarmente a Siviglia, dove abitavano perfino in quartieri e vie proprie?

verso il 1300 san Pier Pascasio nella sua opera di confutazione *Sobre la seta Mahometana* (ed. Armengol, IV, 90-138). Basterà a convincersene un piccolo saggio di confronto:

San Pier Pascasio (IV, 102-103):

« E caté sus fazes (de los ángeles) e semejaronme como fazes de omes, e sus cuerpos como figuras de bacas, e sus alas asi como alas de aguilas. E eran setenta mill ángeles, e cada ángel avia setenta mill cabeças, e cada cabeça setenta mill cuernos, e cada cuerno setenta mill nudos, e de nudo a nudo andadura de quarenta años. E cada cabeça a setenta mill fazas, e cada faza a setenta mill bocas, e cada bocas setenta mil lenguas, e cada lengua a setenta mill lenguajes; e sabian, e laudaban a Dios que non quedaban, e laudaban cada die setenta mill vezes ».

Roberto Caracciolo:

« Vide Macometh septanta milia angioli, e haviano le faza como huomini, e li corpi como vacche, e le ale a modo de aquile, e ogni uno havea septanta milia capi, e ogni capo septanta milia corne, e ogni corno septanta milia nodi, e intra uno nodo e l'altro era tanto spacio quanto possesse caminare uno homo in quaranta anni, e in ogni capo erano septanta milia faze, e ogni faza havea septanta milia bocche, e ogni bocca havea septanta milia lingue, e ogni lingua parlava septanta milia linguaggi, e laudavano Dio septanta milia hore [!] dello di ».

L'opera di san Pier Pascasio richiederebbe e meriterebbe un lungo studio, in particolare delle sue fonti. Certo egli conosce e cita ad ogni passo il testo del Corano e dei Hadîth, menziona frequentemente « los libros de los moros », citando in particolare (p. 34 n. 13, p. 41 n. 15, p. 82 n. 51): « Alquindo, que fué de Arabia, e christiano, e « muy letrado, e arávigo ... e muy sabio en las escripturas de los moros e de los nuestros », e per la narrazione del *Mi'râg* il già indicato libro *Miraj* o *Miragi,* che egli traduce con tanta fedeltà e scrupolo da non trascurare nemmeno l'eulogia dopo il nome del Profeta: « E « dixo el mandadero de Dios: que faga Dios oration sobrél, e salvéle » (p. 94, ult. lin., e *passim*). A pag. 136 è citato il celebre tradizionista mistificatore Habenabes, cioè ibn 'Abbâs. Il Pascasio distingue due serie di fonti (p. 3), scritte e parlate, per la sua esposizione e confutazione dell'Islam: le musulmane od arabe, le cristiane o latine (p. 67 e seguenti), le quali ultime non specifica (sono quelle analizzate dal D'Ancona nello studio sul *Tesoro* ed in quello sulla *Leggenda di Maom.* [2ª ed. Bologna, Zanichelli, 1912, pp. 165-308 di *Studi di crit. e stor. lett.*]), ma traduce fedelmente: « E porque muchos « de los legos, e mal pecado, algunos de los clérigos non entienden el latin, trasladamoslo de latin en nuestro romançe ». E altrove (p. 142 n. 236): « Fuéme dado un libro « scripto en nuestro latin, que es gramática, e rogaronme que lo tornase en romançe, e « yo romançéle asi como lo fallé scripto » (v. anche 138 n. 223). Ma aggiunge, con critica avvertenza: « Porque lo que el come non falla scripto en los libros auténticos, no « lo deve afirmar por cierto, por ende, ... no lo afirmo ni lo descefirmo ». Che libro fosse cotesto propriamente il P. non dice; ma suppongo sia stata per avventura un'opera del su citato Alquindo, cioè una versione latina della *Risālah* o Apologia del cristianesimo,

Abbiamo accennato al soggiorno di san Pietro Pascasio a Roma pochi anni avanti che Dante visitasse la corte pontificia come ambasciatore di Firenze a papa Bonifazio nel 1301, probabilmente mentre andava pensando o concependo l'*Inferno*. Ma la trasmissione delle leggende escatologiche musulmane della Spagna all'Italia in generale, e a Dante in particolare, può esser venuta anche per altra e più diretta via, per opera cioè del retore e dotto notaio fiorentino, Brunetto Latini, i cui rapporti personali con l'Alighieri sono noti, se pur non chiaramente determinati, e che nel 1260 « fu messaggio del Comune (guelfo) fiorentino all'alto re di Spagna », cioè alla corte di Alfonso X, « re Nanfosse e re della Magna », per chiedere aiuti contro i Ghibellini; potè dunque frequentar la corte castigliana di Toledo e di Siviglia così imbevuta di cultura islamica, aver notizia della escatologia musulmana e della scuola teologico-mistica d'ibn 'Arabi dai suoi immediati discepoli e continuatori; e in quella specie di enciclopedia del sapere medievale che è il suo *Tesoro* (composto in Francia subito dopo l'ambasciata ad Alfonso il Savio) utilizzò certamente fonti e notizie arabe, orali o scritte, filosofiche, zoologiche, storiche, particolarmente nella favolosa ma non del tutto errata biografia di Maometto, ivi inserita, e solo più tardi dai versificatori e amplificatori specialmente italiani del *Tesoro* rimpinzata delle più puerili finzioni. Si può supporre che sia stato appunto il Latini il veicolo che trasmise a Dante alcuni almeno degli elementi islamici riscontrati nella *D. C.* Altri l'Alighieri può averne appresi da qualche rabbino italiano dotto nella escatolagia musulmana: per esempio, quell'Immanuel ben Salomo Zifroni, che sappiamo ammiratore, se non anche amico di Dante, o Hillel da Verona [Asin, 297-323].

***

Un'altra possibile via di contagio spirituale diretto, o informazione islamica personale, noi vogliamo indicare e precisare, non additata dall'Asin

composta in Oriente – sotto al-Mamūn – da un dotto nestoriano di nome 'Abd el-Masīḥ al-Kindi: forse nome letterario o pseudonimo Ustāth al-Kindi o Eustazio, traduttore o copista delle opere d'Aristotele (cfr. W. Muir in *JRAS*, n. s. XIV, 1882 e *Gotha Mss. Ar.*, V, 62-63). In complesso, san Pier Pascasio è il primo cristiano d'occidente che narri con abbondanti particolari la vita di Maometto giusta la versione tradizionale arabica; e, per quanto si riferisce alle leggende islamiche d'oltretomba, precipuamente all'ascensione di Maometto, egli ne dà l'esposizione più minuta e completa che noi avessimo sino alla presente *Memoria* dell'Asin, descrivendo le visioni paradisiache musulmane con una certa spiritualità e plastica vivacità, che stanno alle rappresentazioni dantesche come le fantasticherie del fanciullo alle creazioni del poeta. Ma si posarono mai gli occhi dell'aquila fiorentina sugli scritti antimaomettani del santo vescovo di Jaen?

altro che genericamente nel novero su accennato delle missioni francescane e domenicane in Oriente quale uno dei veicoli di comunicazione intellettuale e dottrinaria fra l'islam orientale e l'Europa cristiana nel medio evo. Sin dalla prima metà del sec. XIII e prima ancora che si chiudesse col fallimento il periodo delle grandi Crociate, l'Oriente (particolarmente la Terra Santa e l'Africa del nord) s'era già aperto alla penetrazione evangelica del cristianesimo mediante l'opera, la predicazione e spesso anche il martirio dei nuovi guerrieri spirituali, i grandi Ordini di recente sorti nella cristianità, espressi dalla fede profonda, dall'entusiasmo e dalla vitalità operosa dell'Occidente, in specie dall'Italia e dalla Spagna. In meno d'un secolo, una rete d'iniziative evangelizzatrici, di conventi, di provincie francescane e domenicane era già tesa da un capo all'altro del vasto mondo musulmano, dal centro dell'Asia al Marocco; e ben presto, aggiuntasi all'entusiasmo dei missionari, sopra tutto dopo i primi insuccessi, una necessaria preparazione intellettuale, la rete prese a funzionare attivamente e la pesca evangelica - non senza le sue vittime ardenti - cominciò a diventar fruttuosa di conversioni, di esperienze e contatti spirituali molteplici, per effetto anche della forma peculiare che la predicazione doveva assumere in quei paesi, cioè di pubbliche discussioni, dispute solenni e contradittorî. Ogni convento d'Italia, di Francia e di Spagna, da cui partissero pellegrini o missionari destinati all'Oriente, o che fosse in rapporto personale o epistolare con essi, diventava presto un piccolo centro d'informazioni pratiche, tecniche e in certo senso anche culturali sul mondo islamico, che s'andavan poi lentamente spargendo e diffondendo nel pubblico dei devoti e dei fedeli particolarmente nelle grandi città (per es.: Jativa, Murcia, Tunisi), dove non tardarono a sorgere scuole speciali per la preparazione sopra tutto linguistica e letteraria dei missionari, alcuni dei quali diventarono così, con la teoria consolidata poi dalla lunga pratica, i primi orientalisti. Ricorderemo, fra i contemporanei di Dante, due di questi missionari eruditi, che conobbero a fondo, per studio e per lunga convivenza, il mondo musulmano e che vissero o furono per più tempo in Italia: un francescano e un domenicano, Raimondo Lullo di Majorica del III Ord. Min., apostolo dell'Oriente e martire († 1315) e Ricoldo da Monte Croce († 1320).

Il primo, assai più noto, anzi famoso come teologo non mediocre, mistico infiammato, filosofo sottile, apologista abile, ritenuto padre del romanzo e della poesia catalana, contribuì validamente a diffondere con l'esempio, con l'insegnamento e con i suoi scritti numerosi la conoscenza dell'islam nel mondo cristiano occidentale, assai più e meglio che non si fosse fatto prima. Padrone della lingua araba, che parlava e scriveva corret-

tamente, la insegnò per parecchi anni a molti frati Minori nel collegio o seminario della S. Trinità di Miramar, da lui appositamente fondato nel 1275 in Majorca, con l'aiuto dell'Aragonese Giacomo I, e confermato da papa Giovanni XXI con una lettera in data 17 ott. 1276 da Viterbo. Venne a Roma una prima volta nel 1287 e una seconda volta nel 1291 per ottenere da Onorio IV, poi da Nicolò IV e da Celestino V nel 1294 la fondazione di simili collegi in vari luoghi della cristianità.

Il tentativo egli rinnovò a tale scopo, e pur senza frutto, presso Bonifazio VIII, nel 1295-96, quando si fermò a Roma per circa due anni. Molte altre volte il Lullo tornò in Italia, trattenendosi specialmente a Genova ed a Roma, a Pisa, a Napoli, sempre sostenendo e propugnando la necessità del ricupero di Terra Santa, della particolare istruzione linguistica e teologica da impartirsi ai missionari che dovevano predicare il Vangelo tra gl'infedeli e della lotta da impegnare contro le dottrine sempre più diffuse di Averroé. Finalmente dal Concilio generale di Vienna nel 1312 ottenne, con decreto di Clemente V, si fondassero in ciascuna delle grandi università di Roma, Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca due cattedre di arabo (oltre quelle di ebraico, caldaico e greco) per l'insegnamento della lingua e la traduzione delle opere arabe in latino: vere scuole dunque o collegi di lingue orientati, che continuarono a sussistere per parecchi anni. Tra gli scritti numerosissimi di Raimondo Lullo, redatti in arabo, in latino, in ebraico e in catalano, - che sappiamo venissero presto divulgati per tutto, e una particolare collezione o deposito se ne facesse a Genova *apud quendam nobilem civitatis Ianuae* (dice il suo antico biografo), - i più trattano dell'islamismo, della sua filosofia e teologia, delle credenze dei musulmani rispetto a Dio, alla vita futura, al paradiso, ecc.: sono miniere d'informazioni teoriche e pratiche sul mondo musulmano, attinte direttamente alle fonti e che sarebbe interessante fossero raccolte ed illustrate. [1]

Un'altra simpatica figura di missionario e d'erudito, assai più interessante per noi, perchè proprio concittadino e contemporaneo di Dante, è il domenicano Ricoldo Pennini o fra Ricoldo da Montecroce, la cui vita ed operosità, nota appena nelle sue linee principali al dotto Échard (*Script. ord. praedic.*, I, 504-507), fu messa in piena luce dagli studi del Fineschi

[1] Fra tante publicazioni, che la recente commemorazione sette volte secolare della morte di R. Lullo ha prodotte ed occasionate, particolarmente in Spagna, ignoro se alcuna tratti dell'argomento precipuo che qui c'interessa, cioè dell'impulso dato dal Lullo alla conoscenza dell'islam tra i suoi contemporanei. Il cenno da noi riportato è riassunto dal capitolo che dedica al Lullo il P. Golubovich, nel volume della sua pregiata *Biblioteca bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano,* Quaracchi, 1906, 1913 (cfr., per il collegio arabico di Daya (Majorca) per 13 frati Ord. Minorum, vol. I. 365; II, 423).

(*Memorie istoriche*, 303-340) e del Röhricht (*Rev. de l'Or. latin*, II, 258) e, non è molto, rievocata in tre articoli sulla *Rev. biblique intern.*, II, 1893, 44-61, 172-203, 584-607: *Fra Ricoldo de Monte-Croce pélerin en Terre sainte et missionnaire en Orient*, dal professore friburgense P. Mandonnet O. Pr.

Nato nel 1243, istruitosi con lunghi e laboriosi viaggi (a Parigi?) nelle arti liberali o dottrine letterarie, Ricoldo entrò il 1267 nell'Ordine dei Domenicani a Santa Maria Novella, dove attese allo studio della teologia e donde, nel 1272, passò a insegnare a Pisa e poi in altri conventi, segnalandosi anche nella predicazione e nello zelo delle osservanze monastiche. Dopo aver collaborato verso il 1285 con fra Giovanni da Pistoia alla refutazione del *Correctorium fratris Thomae* del francescano Guillaume de la Mare contro la dottrina dello Aquinate; nel 1288, spinto da ardente amore d'apostolo e dall'esempio dei numerosi missionari del suo Ordine (partiti dal Monastero di Santa Maria Novella, come da altri conventi della Toscana e di fuori, per evangelizzare l'Oriente dopo la fondazione delle provincie domenicane di Grecia e Terra Santa nel 1228), sbarca a San Giovanni d'Acri e, compiuto tra la fine di quell'anno e il principio del seguente un devoto pellegrinaggio in Galilea e poi in Giudea, s'avvia alla capitale stessa del mondo musulmano, riprendendo il mare da Tolemaide a Tortosa, percorrendo in carovana l'Armenia e la Cilicia per Laodicea, Mopsuestia, Tarso, il paese dei Turchi sino al Tauro e poi dei Tartari per Siwas o Sebaste, Erzerum, traversando quindi la Persia sino a Tauris dove s'arresta per sei mesi, poi il deserto e le montagne del Kurdistan sino a Ninive e Mossul; e finalmente per Takrit e Baldac o Samarra giunge a Baghdad verso l'agosto del 1290, accoltovi festosamente da un gruppo di fratelli, che forse v'eran di passaggio nel loro movimento d'evangelizzazione verso il centro dell'Asia, e dove i Domenicani ricevevano onesta ospitalità anche dai Saracini « qui libenter recipiunt fratres ordinis in domibus suis ». Durante il lungo viaggio, protrattosi più di un anno, Ricoldo osserva e studia i paesi e le genti in mezzo a cui passa, predica in arabo a Turcomanni, Persiani, Nestoriani e Giacobiti. In possesso di questa lingua (com'era ancora del caldaico e dell'ebraico), oltre che del latino e del greco, ne cuore o centro religioso dell'islam egli studia a fondo il Corano, entra in rapporti di cortesia e dimestichezza con i musulmani, di cui ammira l'urbanità e la dignità di vita privata, frequenta le loro case, i monasteri, le moschee o scuole superiori musulmane, discute pubblicamente di religione con gli eretici nestoriani e con i saracini, consulta le loro biblioteche, scrive varie opere di polemica e d'apologetica, memorie dei suoi viaggi e predicazioni. Indichiamo innanzi tutto l'*Itinerarium* o giornale del suo pelle-

grinaggio in Terra Santa e della sua missione, composto fra il 1288-89 e il 1291; publicato nel testo originale dal Laurent nel 1864 nei suoi *Peregrinatores medii aevi quatuor,* ma prima dal Fineschi nel 1793 in un antico volgarizzamento italiano, e già nel 1529 in una vecchia traduzione francese di Jehan de Ypres. A Baghdad, verso il 1290, Ricoldo intraprese una traduzione latina del Corano, e sarebbe stata la prima tentata da un autore latino con conoscenza diretta e personale, non solo della lingua, ma anche della storia, della letteratura e della civiltà araba; ma quasi certamente non la condusse a fine: *Legem eorum diligentissime religens et studiose in scholis et cum magistris frequenter conferens, magis ac magis per experientiam apprehendi perversitatem predicte legis, et cum inceperim eam in latinum transferre tot inveni fabulas et falsitates, blasphemias et eadem per omnia in locis creberrimis repetita, quod tunc attediatus dimisi, et super admiratione de praedictis blasphemiis scripsi quasdam epistolas ad Ecclesiam triumphantem per modum querele amaritatis.* Queste sono le cinque *Epistolae de perditione Acconis,* scritte da Baghdad o da sulla via tra Baghdad e Ninive, durante la fuga e il travestimento a cui s'era dovuto affidare Ricoldo allontanandosi da quella città, dove la pacifica coabitazione fra cristiani e musulmani dovette essere gravemente turbata, quando si sparse per il mondo islamico la notizia della definitiva disfatta dei Latini con la presa, dopo eroica resistenza, dell'ultima piazza forte loro rimasta in Oriente, di Tolemaide, caduta il 18 maggio 1291: tragico disastro (« E nessuno era stato a vincer Acri », *Inf.*, XXIII, 89), in cui perirono molte migliaia di cristiani uccisi o prigionieri, e il convento dei Domenicani, che contava una trentina di religiosi, fu interamente massacrato.

Di queste lettere (ritrovate nel 1884 dal Röhricht in un ms. Vaticano e pubblicate negli *Archives de l'Orient latin*), indirizzate la prima a Dio, la seconda alla Vergine, la terza alla Chiesa trionfante, la quarta al defunto patriarca di Gerusalemme Nicolas de Hanapes domenicano ed agli altri Frati Predicatori con lui periti in Acri, la quinta contenente la risposta divina (suggerita dai *Morali* di san Gregorio, di cui Ricoldo compra a Ninive un esemplare tra i residui del saccheggio di Tolemaide!); di questa eloquente ed originale corrispondenza col Cielo, che nelle veementi apostrofi riproduce il tono lamentevole e ardente dei Profeti, il Mandonnet riporta e traduce parecchi tratti, i quali testimoniano in Ricoldo tale tempra spirituale e letteraria, tale energia di carattere e profondità di sentimento, che ci mostrano in lui un degno contemporaneo e concittadino di Dante Alighieri.

Ricoldo restò ancora a lungo in Oriente, occupato ad evangelizzare, predicare, discutere pubblicamente con giudei, eretici e saracini, a scrivere

opere d'apologetica e confutazioni ad uso dei missionari e dottori cristiani contro le sètte e gl'infedeli d'Asia. Ivi compose il celebre libro *Contra legem Sarracenorum* (anche detta *Improbatio Alchorani*): opera fondamentale in 17 capitoli, che, presto diffusa in numerosi manoscritti, tradotta in greco nel sec. XIV da Demetrio Cydonio, ritradotta dal greco in latino per opera di un Bartholomeo Piceno de Monte Arduo, stampata per la prima volta in Siviglia, nel 1500, ebbe in quel secolo 17 edizioni fra il testo primitivo e le versioni: aspetta ancora d'essere studiata ed illustrata. Nella sezione o capitolo XIV essa tratta particolarmente, sebbene con sobrietà, di tutta la leggenda del *Mi'râg: de fictione improbatissimae visionis.* - È strano che ciò sia sfuggito all'Asin, mentre ne fa esplicita menzione il Marracio nel suo *Prodromus ad refutationem Alcorani,* parte III, cap. IV.

Fra le altre opere di Ricoldo relative all'Oriente, menzioniamo quelle di carattere polemico e apologetico: *Contra errores iudeorum;* un trattato generale contro le false religioni dell'Oriente *Libellus contra nationes orientales: De discrimine inter iudeos, gentiles et Mahumethanos,* dove sono in fine raccolte in poche righe le più necessarie regole o avvertenze per il buon missionario (sappia le lingue, conosca bene i testi delle Scritture, le dottrine e gli argomenti delle differenti sètte, discuta con i capi, ecc.). A queste ed altre opere egli diede l'ultima mano in Firenze, dove lo ritroviamo nel 1301, tornato dall'Oriente « pro quibusdam dubiis articulis per Sedem Apostolicam declarandis » (dice il Necrologio di Santa Maria Novella) e con ancor la barba lunga in viso, in attesa di far ritorno alla sua missione tra i Saraceni. Ma poi *infirmitatibus praepeditus, celle quieti, devotioni ac praedicationi se totum conferens, et consolationi pauperum ac miserabilium personarum, quae saepe suis visitationibus recreabat:* tutto assorto nelle opere d'apostolato e di misericordia, fu priore e sottopriore del suo fiorente convento, predicatore generale dell'Ordine e morì a Firenze in età di 74 anni, la vigilia d'Ognissanti del 1320. La sua fama di conoscitore del mondo orientale e delle dottrine islamiche - anche se non restassero gli scritti suoi stessi ad attestarla e giustificarla - sarebbe provata dal fatto che, poco dopo la sua morte, Fazio degli Uberti nel *Dittamondo* mette in bocca a Ricoldo la notizia sulla legge maomettana, come Solino e Tolomeo lo ammaestran di lor discipline.

Ora i rapporti di Dante con i Domenicani del convento di Santa Maria Novella (al pari che con i Francesi di Santa Croce) sono innegabili, dopo i recenti studi specialmente del Salvadori intorno alla giovinezza del poeta ed alle prelezioni del frate predicatore Remigio Girolami in quelle scuole fiorentine, claustrali, ma certamente aperte anche agli esterni, dove i giovani

compivano lo *studium artium* o cultura letteraria e lo *studium naturalium* cioè di fisica e psicologia su fondamento tutto aristotelico e tomistico. Niente ci vieta di supporre che Dante conoscesse da quei frati le vicende delle loro missioni in Oriente e fosse per avventura in rapporto con lo stesso Ricoldo, prima o dopo il suo soggiorno tra i musulmani, o come che sia avesse notizia dei suoi scritti.

*
* *

Dopo aver dimostrato per tutte queste e analoghe ragioni o mediazioni la possibilità di facile trasmissione sino all'Italia e in particolare sino a Dante dei modelli musulmani, il cui riflesso o imitazione abbiam riscontrato nella *D. C.*, un solo punto resta ancora a dichiarare all'Asin contro ogni dubbio: se la psicologia, la mentalità dell'Alighieri, quale ci si rivela nelle sue opere, fosse - nelle diversità di lingua, di religione, di razza, di criteri filosofici e di gusti letterari - avversa e refrattaria, ovvero incline e simpatizzante, all'influsso e contagio islamico.

È nota la universale recettività dello spirito di Dante, uomo aperto a ogni specie d'influenze, scientifiche e letterarie, mente nutrita di tutta la cultura del suo tempo, spirito più d'ogni altro curioso e insaziabile e quindi a *priori* non chiuso a nessuna fonte di pensiero a lui accessibile, perciò tanto meno a quella cultura islamica da cui l'Europa medievale, in particolare nel trecento, era da ogni parte permeata. Inesplicabile sarebbe al contrario che l'Alighieri avesse svolto la sua vita intellettuale, senza veruna assimilazione, al margine di quella cultura semitica, popolare e dotta, che cingeva e premeva da ogni parte l'Europa cristiana, iniziando le nascenti letterature delle nazioni occidentali alla novellistica orientale, alla favolistica, alle opere di paremiologia e di apologetica: cultura divenuta quasi di moda in occidente, il cui valore teorico e pratico, scientifico ed empirico, filosofico ed omiletico, era apertamente riconosciuto dai dotti cristiani, quali Adelardo di Bath, Raimondo Lullo, Ruggiero Bacone e Alberto Magno; i quali ultimi confessavano qua e là la superiorità dei filosofi arabi sui latini, per dopo che l'orgoglio di alcuni pensatori della Spagna musulmana (ibn Hazm di Cordova e Sâ'id di Toledo) avevan nel sec. XI proclamato, per ragioni climatiche e fisiologiche, la quasi incapacità mentale delle razze europee alla civilizzazione ed alla scienza!

Abbiamo notizia diretta e sicura dell'atteggiamento di Dante verso la cultura islamica? L'Asin afferma non potersi dalle opere dantesche dedurre con sicurezza nè che egli conoscesse nè che ignorasse le lingue semitiche,

ma una qualche cognizione, seppur superficiale e di seconda mano, dovette tuttavia averla, se nelle indecifrabili parole messe in bocca a Nemrod si ritrovano radici sicuramente semitiche, e se nel *De vulgari eloquio* l'Alighieri, dichiarandosi, più che toscano e fiorentino, cittadino del mondo (« nos... cui mundus est patria, velut piscibus aequor »), riconosce l'esistenza di lingue straniere « più dilettevoli ed utili di quelle dei popoli latini ». – Per conto nostro, pur rilevando che l'accenno dantesco non si può sostenere riferirsi sicuramente alle lingue semitiche, e d'altra parte indicando nella risposta di Adamo intorno al nome primitivo di Dio e in varie parole qua e là adoprate nella *D. C.* (*sabaót, malacót* con i loro accenti tonici sì rettamente utilizzati) alcun elemento indiscutibile di nozione linguistica dell'ebraico, per noi il silenzio di Dante a questo riguardo ha valore negativo; giacchè se qualche conoscenza diretta e sicura egli avesse avuto dell'ebraico o dell'arabo (le sole lingue orientali per le quali un certo dubbio potrebbe affacciarsi), ci sembra quasi certo che in qualche punto del suo trattato linguistico e particolarmente nella *D. C.*, vera enciclopedia del sapere del suo tempo, lo avrebbe mostrato, anche in correlazione od analogia dello spediente tecnico e drammatico per cui Arnaldo Daniello parla al poeta in provenzale, Cacciaguida in latino, Pluto « il maledetto lupo » probabilmente in greco, e « l'anima sciocca » di Nembrotto nell'incomprensibile maniera che tutti sanno.

Ma senza insistere, per ora, sulla questione delle lingue, raccogliamo con l'Asin gl'indizi della qualche erudizione dantesca intorno alla storia dell'islam. Dante colloca nel Limbo non solo il Saladino (del quale la fama e la novellistica popolare del secolo precedente al suo avevano esaltato in occidente la magnanimità e la saggezza, tanto quasi da far dimenticare la sua mortale ostilità e i suoi decisivi trionfi in Palestina contro i Cristiani), ma anche Avicenna ed Averroè; e colloca nell'inferno il fondatore della religione che quei due savi e il generoso Soldano professavano, Maometto, e 'Ali nella bolgia dei seminator di scandalo e di scisma. Or si badi che Dante, nonchè farsi interprete e portavoce delle favole assurde raccolte con ignorante credulità da tutti gli storici cristiani del suo secolo (compreso Giov. Villani) intorno alla figura storica del predicatore dell'islam – « per quella lucida intuizione che appartiene al genio » direbbe il D'Ancona – Dante considera e condanna Maometto, con un criterio storico quasi inesplicabile in quel secolo, non tanto cioè come il negatore della Trinità e della Incarnazione, quanto piuttosto come il conquistatore politico che ruppe con violenza i vincoli di fraternità tra gli uomini, il seminatore di scandalo; mentre gli colloca accanto 'Ali autore (per quanto – a giudizio della storia – inconsapevole) della grande scissione, vero scisma e funesto,

nel corpo dell'islam fra Sciiti e Sunniti. S'aggiunga che, mentre la personalità storica dell'infelice quarto califfo è un enimma per tutti i cronisti occidentali dell'età dantesca (tranne per san Pietro Pascasio, spagnuolo e arabista, e per Ricoldo, aggiungiamo noi), - tanto che uno dei primi commentatori della *D. C.*, il Buti, ritiene 'Ali « quel chierico che ammaestrò Maometto, lo quale elli chiama 'Ali forse perchè in quella lingua così si chiama il maestro », - l'Alighieri ce lo rappresenta

fesso nel volto dal mento al ciuffetto:

figura abbozzata con tratti sobri e realistici, dovuti non all'invenzione o al capriccio del poeta, ma coincidenti con le notizie che i più antichi cronisti e storici arabi ci han tramandate, descrivendo la scena in cui 'Ali fu assassinato con un colpo di spada che gli fendè la testa sulla fronte.

Questa erudizione storica musulmana in Dante s'allarga ad abbracciare nel campo dottrinario e scientifico i dotti scienziati arabi, in particolare gli astronomi Albumasar, Alfergani e Alpetragio, citati più volte nel *Convito* e nel *De Monarchia,* utilizzati altra volta senza nominarli anche nella *Vita Nuova,* e i grandi filosofi Alfarabi e Algazali, oltre quelli già menzionati Avicenna e Averroè, che l'Alighieri sottrae all'Inferno, quantunque non sia certo possibile farli passare quali infedeli negativi, cioè per ignoranza, nè armonizzare il pensiero o dottrina arabo-neoplatonica con la teologia cristiana ortodossa.

Gli è che Dante, come ha mostrato il Nardi, non fu un tomista completo, assoluto, incondizionato, ma piuttosto uno scolastico indipendente ed eclettico, cioè che, senza seguire con totale adesione verun maestro in particolare, accetta dai pensatori, antichi e medievali, cristiani e musulmani, idee e teorie (cosmologiche, teologiche, psicologiche), per fonderle in un sistema personale c he, n un termine medio fra il tomismo e l'avicennismo-averroistico, s'avvicinava a questo più che a quello in molti problemi. Il che spiegherebbe anche l'altrimenti inesplicabile presenza nel Paradiso dantesco, nella sfera del Sole, dell'eretico averroista Sigieri di Brabante, pur morto nel 1284 fuori della comunione della Chiesa, e l'elogio di lui, quasi riabilitazione della sua memoria, messo in bocca al suo avversario irreconciliabile, Tommaso d'Aquino.

Così il pensiero scientifico dantesco si dimostrerebbe orientato nella stessa direzione arabica che le sue costruzioni o creazioni artistiche d'oltretomba. E giacchè queste, minutamente analizzate nella *Memoria* dell'Asin, si son rivelate in intima analogia con quelle tracciate un secolo prima dal mistico ibn 'Arabi, il quale fu il principale teorizzatore delle idee *israqyyah* o illuministe, introdotte in Spagna dal sûfi spagnuolo ibn Masarrah (idee comunicate dal medesimo ibn 'Arabi e dal giudeo Avicebrón agli scolastici della

filiazione così detta agostinianea, cioè Gundisalvi, san Bonaventura, Duns Scoto, Bacone e Lullo); vien fatto di domandarsi se molte delle tesi illuministe di Dante non derivino direttamente dal mistico murciano meglio che dagli altri filosofi arabi più noti alla scolastica.

Si chiude così la poderosa *Memoria* del prof. Asin, davanti agli orizzonti o al limitare di questa nuova esplorazione, con un parallelo generale tra i due pensatori Dante e ibn 'Arabi, non tanto sulle idee comuni ad entrambi, quanto sulle immagini e simboli, procedimenti e ricorsi stilistici con che le espressero e rappresentarono. Tutta la metafisica della luce, essenziale alle idee dantesche, appare nel sistema d'ibn 'Arabi plasmata in analoghi simboli e similitudini: luce, foco, fiamma, specchio, candelo rappresentano Dio e la sua manifestazione nel creato alle creature. L'oscurità o assenza di luce propria è simbolo della materia: opaco e crasso il corpo, diafano e sottile lo spirito. Il circolo e il suo centro, simboli geometrici e grafici del cosmo e del principio divino.

Tutte queste coincidenze nell'uso dei medesimi espedienti artistici-allegorici, notate tra Dante e ibn 'Arabi, s'accentuano in più concreta maniera, comparando il *Canzoniere* ed il *Convito* con due libri del mistico murciano, concepiti secondo analoghe norme letterarie: il *Targumân al-ashwâq* « L'interprete degli amori » (recentemente edito e tradotto in inglese dal Nicholson) e il commento ad esso *al-Dzakhair wa-l-âlâq* « I tesori degli amanti », misti di prosa e poesia, come del resto tutte le opere ibnarabiane. Alla maniera stessa che nel *Convito* Dante si serve della esposizione allegorica di alcune sue rime (in apparenza dettate dall'amore d'una donna gentile), per svolgere le sue teorie metafisiche, astrologiche, politiche, morali e psicomistiche; così ibn 'Arabi scrive i *Tesori degli amanti* per svelare il senso allegorico delle poesie apparentemente erotiche e sensuali da lui composte alla Mecca nell'a. 598 [= 1201 Cr.] quando s'innamorò della bellissima fanciulla « Armonia », soprannominata « Occhio di Sole », commentando, dopo un fittizio episodio autobiografico introduttivo, le strofe del suo Canzoniere, esprimendone il significato esoterico di tutte le espressioni e discussioni d'amore (l'amata è "la saggezza sublime divina"; i sospiri dell'amante sono lo sforzo dell'animo per unirsi al mondo spirituale, ecc., ecc.), e toccando più o meno ampiamente temi di morale, astrologia, cabala, psicologia mistica, teologia, estetica, quali l'origine e destino dell'anima, l'essenza della bellezza spirituale, le relazioni tra ragione e fede, ecc.

Questa corrispondenza tra il *Convito* dantesco ed i *Tesori* di ibn 'Arabi illumina e spiega forse in modo definitivo le origini, ancor oscure, della

poesia lirica italiana detta dal « dolce stil nuovo », i cui caratteri essenziali di contenuto sono: 1° come tema fondamentale, l'emozione amorosa alla vista o al ricordo della donna amata, emozione che genera nell'animo dell'amante due diversi atteggiamenti: o una soave malinconia, una contemplazione estatica, un'aspirazione mistica e quasi religiosa all'unione spirituale con l'oggetto amato; ovvero una pena e afflizione dolorosa con tremore e spasimo, con tragiche esplosioni di tristezza e desiderio della morte; 2° l'abito alla sottile introspezione ed alla interpretazione psicologica e filosofica di quelle emozioni; 3° la donna amata, avendo quasi perduto ogni attrattiva sessuale di femminilità, viene idealizzata e rappresentata o come un angelo del cielo o come simbolo della saggezza divina, della filosofia.

La genesi di questa nuova teoria dell'amore, di questo concetto idealistico e romantico della donna, estranei alla concezione classica e cristiana, fu dal Vossler ricollegata con la psicologia cavalleresca della razza germanica comunicatasi, con trasformazione in dottrina morale e virtuosità trovatorica letteraria, alle più colte genti di Francia e d'Italia. Ma anche in questa idealizzazione, quasi diremmo (in senso etimologico) neoplatonica, dell'amore e della donna, l'islam orientale e specialmente i mistici spagnuoli avevan dato in opere letterarie di prosa e poesia esempi caratteristici, affini a quelli della lirica provenzale ed italica. Siffatta modalità ideologico-romantica dell'amore sessuale, originatasi in Oriente più da decadente esacerbazione morbosa della sensibilità erotica, anzichè da motivi religiosi di continenza ascetica, - vissuta e cantata già dai celebri banû 'Udzrà (o « figli della verginità », tribù o gente nel cuore d'Arabia, tra cui " quando uno ama, muore ,,, secondo la frase d'un loro poeta), - accolta e codificata dai mistici arabi sul duplice esempio degli 'Udzriti quasi leggendari e dell'ascetismo monacale cristiano; - riprodotta ed esemplificata nella letteratura profana già dal sec. IX (ibn Dawûd al-Isbahâni nel X sec., e più tardi, nel sec. XI, dal cordovano ibn Hazm nel *Tawg al-hamâmah* " il collare della colomba ,,, ecc.), - sale questa idealizzazione dell'amore e della donna, nelle mani dei sûfi più raffinati, anche sotto la preoccupazione - più volte ricordata - di elaborare spiritualisticamente il grossolano sensualismo del paradiso coranico, sale a un vertice non più raggiungibile di sottigliezza metafisica e di lambiccamento plastico, sino a far diventar la donna amata, come già vedemmo, un mero simbolo della saggezza divina, dell'intelletto divino, quasi di Dio stesso. Anche qui ibn 'Arabi nelle sue *Futûhât* dà la più alta misura di questa virtuosità erotico-teologica introspettiva, analizzando e distinguendo, con penetrazione e delicatezza, maggiori forse di quelle del Cavalcanti, tutta la ricca gamma della psicologia dell'amore con i fenomeni psico-fisiologici che l'accompagnano, e

penetrando sino agli strati subcoscienti dell'anima, che egli osserva, cataloga ed interpreta nel senso mistico, sino ad affermare che in ogni donna amata ed in ogni amore Iddio si manifesta e si nasconde [ASIN, 323-351]. « Perch'io te non amai ma quella diva...: l'amorosa idea », avrebbe detto, a questa mistica Aspasia, il nostro Leopardi.

*
* *

Abbiamo seguito e riassunto fedelmente l'esposizione dell'Asin sino al punto più alto e più lontano da lui toccato, quasi al di là della sua stessa tesi: è tempo anche per noi di finire, riproducendo letteralmente le conclusioni ultime della sua nutrita e complessa *Memoria*.

« Tutti gl'indizi d'inclinazione o simpatia verso la cultura islamica, che abbiamo enumerati nelle opere di Dante, devono convincerci che la sua psicologia, non che renderlo alieno dalla imitazione dei modelli scientifici e letterari del popolo musulmano, lo faccia incline ad assimilarsene. Dimostrammo già quanto probabile e facile fosse la trasmissione di questi modelli sino all'Italia ed al poeta fiorentino. Nelle due prime parti di questo studio fu minuziosamente comprovata l'enorme copia di elementi islamici che ci offre la *D. C.*, e nella terza si vide come derivino dalla letteratura islamica, nei loro elementi caratteristici, la maggior parte delle leggende cristiane d'oltretomba precorritrici del poema dantesco. Sembra quindi chiusa la via ad ogni seria e fondamentale obiezione contro il fatto della imitazione, una volta che consta la *somiglianza* tra modello e copia, l'*anteriorità* di quello rispetto a questa, la *comunicazione* fra entrambi. Perciò non crediamo si possa ormai negare alla letteratura islamica il posto d'onore che le spetta nel solenne corteo dei precursori di Dante. Essa, per se sola, lo ripetiamo, decifra più enimmi del poema sacro, che non tutti gli altri prenunziatori presi separatamente o tutti insieme.

« Attraverso il lungo cammino percorso in questa esplorazione dei modelli islamici della *D. C.*, un teologo mistico e squisito poeta spagnuolo, ibn 'Arabi di Murcia, ci si è rivelato a ogni passo come il più tipico e suggestivo tra quei modelli, come la più ricca chiave degli enimmi danteschi. Nelle opere di ibn 'Arabi effettivamente, e sopratutto nelle *Futûhât,* potè incontrare il poeta fiorentino il quadro generale del suo poema, la finzione poetica di un viaggio misterioso alle regioni d'oltre tomba e il suo significato allegorico, i piani geometrici che schematizzano l'architettura dell'inferno e del paradiso, i tratti generali che decorano la scena del sublime dramma, la vivissima pittura della vita gloriosa degli eletti, la visione beatifica della luce divina e l'estasi che l'accompagna.

« Il confronto è ancor più suggestivo nei metodi d'esposizione letteraria e poetica, o d'invenzione allegorica: la medesima preoccupazione e predilezione superstiziosa per la cabala aritmetica (virtù segreta di alcuni numeri) e alfabetica (valore numerico e ideologico di certe lettere o combinamenti di lettere: rammentiamo nella *D. C.* « un cinquecento dieci e cinque »); - la medesima credulità alle sottigliezze e pretese dell'astrologia giudiziaria; - personificazioni di enti astratti, potenze o spiriti o facoltà psico-fisiologiche e loro dramatizzazione; - finzioni autobiografiche ed oneirocritiche, con interpretazione mistica di visioni e di sogni. L'enigmatica visione della *Vita Nuova,* nella quale appare in sogno a Dante un giovane dalla candida veste che, interrogato del suo essere, risponde in latino, con le oscure parole: « Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circunferentiae partes, tu autem non sic », s'illumina al confronto delle visioni frequenti presso i mistici musulmani, compreso ibn 'Arabi, e nelle quali appunto Iddio appare al sûfi (come già a Maometto nella tradizione) in forma dì un giovane bellissimo; mentre la misteriosa risposta dell'apparizione dantesca (in cui riconoscesi concordemente personificato l'Amore, qual figurazione di Dio dominatore di tutto il creato: « l'Amor che muove il sole e l'altre stelle »), questa nel contesto incoerente e non spiegata risposta trova la sua piena, irrefragabile, interpretazione nel più volte ricordato simbolismo geometrico (circolo e centro) della metafisica e della teosofia d'ibn 'Arabi.

« In complesso difficilmente si troveranno due pensatori che offrano più coincidenze nella loro psicologia di teologi e di poeti, come Dante e ibn 'Arabi; non soltanto nelle loro idee illuministe, ma anche nei simboli ed immagini che le incarnano, e negli spedienti letterari di cui si servono per esprimerli; il parallelismo è d'un rilievo straordinario; e come se tutto ciò non bastasse, la identità flagrante con cui entrambi concepiscono e redigono i rispettivi libri, il *Convito* e i *Tesori,* per un medesimo scopo e intento personale, seguendo un identico metodo nella interpretazione allegorica delle proprie canzoni amorose, viene a sugellare di profonda e definitiva impronta la convinzione, dapprima vaga, poi via via più concreta e salda, dalla quale partimmo all'inizio di questo studio. La parte di gloria che a questo pensatore spagnuolo, sebbene musulmano, al murciano ibn 'Arabi, spetta nella geniale impresa letteraria che Dante Alighieri portò a glorioso termine con il suo poema immortale, non è permesso ormai disconoscere » [Asin, 351-353].

Con questa nota di giusto e simpatico nazionalismo, avvertendo che con dette ricerche e conclusioni la gigantesca figura del divino poeta non

perde un cubito solo della sua sublime grandiosità, sdegnosa d'ogni cieca ammirazione ed irrazionale omaggio, l'Asin termina il suo lavoro inneggiando al cristianesimo, scaturigine perenne di poesia e spiritualità, religione veramente divina, che ci fornisce in ultima definitiva analisi la vera chiave genetica del poema dantesco e dei suoi precursori tanto cristiani che musulmani.

III.

Ho voluto esporre con la massima precisione e fedeltà a me possibile, largamente riassumendo - spesso con le parole stesse dell'autore - il contenuto sostanziale di questa solida e ardita *Memoria*, la quale, come abbiam veduto, presenta il suo assunto su ampia, seria e dotta documentazione, con struttura d'argomentazione graduale, cauta, ponderata, sicura, fondata sullo studio diretto e profondo non solo della letteratura escatologica islamica, mà anche della *Divina Commedia* e degli altri scritti danteschi, procedendo, con metodo scientifico e rigore dialettico, dal semplice al complesso, partendo dal raffronto particolare tra episodi concreti, tra immagini e simboli precisi, talvolta fra espressioni o termini e singole parole dei testi, per salire a corrispondenze più larghe fra linee architettoniche generali, criterii morali psicologici ed estetici, concetti, dottrine, teorie; investendo infine tutto il pensiero e tutta l'opera di Dante, e perfino correnti d'idee, principî e generi letterari del suo secolo.

Io non sono in grado di valutare e giudicare siffatto poderoso lavoro, mancandomi innanzi tutto e del tutto quella adeguata conoscenza di Dante e del suo tempo, senza la quale, in ricerche di simil genere, è facilissimo errare e indurre in errore, non solo nell'istituire nuove interpretazioni, nuove prospettive, nuovi paralleli o confronti, ma anche nel giudicare e perfino nell'intendere e nel dar conto degli studi altrui: oggi che la letteratura dantesca è diventata sì vasta e complessa, da averne quasi la vertigine chi, non preparato, pur s'affacci - non dico altro - a sfogliare l'ottimo *Indice decennale* di F. Pintór alla nuova serie (soli 10 volumi!) del *Bullettino della Società Dantesca italiana*. Ma, senza pretendere di dar giudizio sicuro sulla *Memoria* dell'Asin (compito di ben altri omeri!), non posso esimermi dal dirne brevemente e alla buona la mia impressione: tanto più che questa mi si è andata formando, via via che rileggevo attentamente la sua limpida e vivace prosa (così intelligibile e « latina » anche per chi - come me - non abbia mai studiato lo spagnuolo) e ne stendevo il riassunto e mi si è determinata in fine ben diversa da quella che s'immaginerebbe od arguirebbe,

da quella che io stesso avevo raccolta e formulata in un breve articolo sul quotidiano *Corriere d'Itatia* alla prima sfiorante lettura.

Nel corso di questa esposizione ho qua e là rettificato alcune affermazioni e argomentazioni dell'Asin, che mi paressero infondate, su particolari di fatto specialmente relativi a frasi o concetti della *D. C.* Altra volta ho creduto di poter aggiungere a conforto del suo asserto qualche piccola osservazione mia o notiziola complementare.

Dirò ora subito che tutto il confronto testuale - o corrispondenza propriamente letteraria - cioè verbale o fraseologico, istituito dall'Asin nella sua dotta *Memoria* e nelle ampie note illustrative e documentative, se qualche volta sorprende e meraviglia, appare in complesso privo d'efficacia dimostrativa anche solo complementare, perchè detta corrispondenza o somiglianza d'espressione letteraria tra le fonti islamiche e la *D. C.* è sempre e soltanto frammentaria, vaga, approssimativa, e perciò non concludente di necessità a un rapporto diretto o indiretto, ma invece spiegabile in varie maniere, fra l'altro con quelle « rencontres fortuites », su cui, in occasione analoga, il Torraca insisteva forse un po' troppo, ma che non si possono negare nella vita come nell'arte, sebbene l'Asin osservi, non senza qualche ragione anche lui, che il caso non è una spiegazione scientifica.

Il grandissimo numero di analogie o paralleli nel sistema penale musulmano e dantesco, tanto nell'inferno che nel purgatorio, sia nei singoli tormenti sia nella loro graduazione e correlazione, e nei criteri morali e distributivi che li regolano, non ci sembra nemmeno di rilevante effetto persuasivo per la tesi finale propostasi dall'Asin, giacchè - come osservava il D'Ancona, in corrispondenze di siffatto genere - queste reminiscenze o plagi che si voglian dire, « il più delle volte trovan piuttosto la loro ragione nell'osservanza, anche confusa ed errata, della legge del *contrappasso* che il poeta prese a sua norma nel distribuire pene, purgazioni e rimeriti » e che è - possiamo aggiungere - uno dei criteri più naturali e perciò più largamente diffusi in tutte le escatologie umane antiche e moderne. S'aggiunga che un gran numero delle corrispondenze penali od espiatrici, indicate dall'Asin tra la *D. C.* e la leggenda musulmana d'oltretomba, sono unilaterali od univoche: abbiamo cioè in un campo e nell'altro le medesime pene o castighi, talvolta perfino i più caratteristici e strani (per es. la testa stravolta sulle spalle, o mozza e penzolante per i capelli dalla mano del decollato), ma non per le medesime colpe: il che è differenza essenziale.

Tuttavia, pur fatta la debita tara e selezione dei raffronti, - dove gli esemplari islamici non sono affatto necessari nè sufficienti a chiarir l'origine delle immaginazioni o invenzioni poetiche dantesche, - resta tuttavia nel

materiale escatologico della letteratura musulmana, raccolto e coordinato dall'Asin, tale copia di rispondenze, somiglianze, precedenti o suggestioni, coincidenze e congruenze, concordanze e medesimezze, riscontri e identità con la *D. C.*, che un qualche concreto e multiplo rapporto tra le due produzioni letterarie, sebbene sotto tanti riguardi diverse e lontane, sembra innegabile. Ma precisiamo: si tratta proprio, come sostiene l'erudito arabista spagnuolo, d'un rapporto diretto, seppur non immediato, d'una derivazione e imitazione vera e propria, o, com'egli ama ripetere, d'un effettivo collegamento quasi tra modello e copia? Il nocciolo della questione, ciò che desterà maggior interesse negli studiosi della *D. C.*, il problema insomma più oscuro e più profondo è tutto qui. E la mia impressione - lo dirò subito, per quanto poco possa valere - è negativa. Ripeto che la mia è soltanto un'impressione, da lettore profano e incompetente, ma fondata su qualche argomento e ragione, che modestamente esporrò, sebbene sian frutto piuttosto di semplice logica o buon senso comune, anzichè di critica e specifica erudizione, che non ho.

* * *

Non posso persuadermi che Dante conoscesse tutta codesta letteratura islamica nè direttamente nè indirettamente. Ho già detto come non ritengo probabile e nemmeno possibile ch'egli abbia avuto della lingua araba una tale nozione, che gli permettesse di leggere da sè o anche con l'aiuto altrui un manoscritto musulmano. La sua vita, prima e dopo l'esilio, si svolse in contorni materiali e morali poco o punto adatti, fu piena di eventi esteriori ed intimi non favorevoli a siffatti studi linguistici, sempre lunghi e difficili, allora necessariamente solitari e privati, per cui mancavano quasi del tutto mezzi didattici od autodidattici, fuori di certi determinati e scarsissimi ambienti. D'altra parte, s'egli avesse avuto siffatta conoscenza, non impossibile certo per se stessa al tempo suo, ma inverosimile e straordinarissima in persona della sua condizione e del suo ambiente, è quasi certo, è sicuro che ce ne avrebbe lasciato menzione o traccia nelle sue opere, che sono tutte - compresa la *Commedia* - anche opere di erudizione e di dottrina, specie poi in quella dove si occupa precipuamente ed *ex professo* di questioni linguistiche. E Dante ci tiene, nonchè a nascondere, anzi a mostrare la sua erudizione.

Può egli d'altra parte aver avuto, per via indiretta, da un maestro, da un amico, da uno o più informatori, a voce o per iscritto, in Firenze o fuori, dove che sia (per es. a Bologna o a Parigi, se mai vi fu), traduzioni o

comunicazione, precisa e completa, di tutta codesta letteratura escatologica islamica del *Mi'rag*, analizzata e riassunta nel libro dell'Asin? Rispondo di no; nè credo che alcuno, in Italia o dove che sia, fuori del mondo musulmano, nell'età di Dante, possedesse siffatta cultura letteraria e teologica dell'islam, in siffatto grado di vastità e profondità. Non certo Brunetto Latini, che conoscenza di lingua e di testi arabi (forse mozarabici?) dovette pur avere, ma rudimentale e superficiale, e che nelle sue opere, anche enciclopediche, non fa mai cenno di escatologia musulmana; - non il vescovo di Jaen, san Pier Pascasio, che diede per primo in lingua volgare, traducendo non si saprebbe dir bene se dall'arabo o da una versione latina, la più minuta e precisa relazione della visione di Maometto, ma ignorò del tutto l'elaborazione teologica e sufica della leggenda; - nemmeno il su lodato frate domenicano Ricoldo da Montecroce, predicatore e teologo e polemista di professione, dopo i parecchi anni di vita e di studio da lui trascorsi nel centro più intellettuale dell'Oriente musulmano.

Giacchè - si osservi - l'erudizione escatologica islamica che ha reso possibile all'Asin il suo lavoro, è frutto di lunghi diuturni studi orientalistici, compiuti in ambiente e con mezzi infinitamente più favorevoli di quelli immaginabili al tempo di Dante: oggi stesso siffatta erudizione è singolare, straordinaria, non solo tra i musulmani, ma perfino tra gli stessi arabisti e gl'islamisti; è territorio o appannaggio particolare di pochi specialisti: come si può verosimilmente congetturarla o supporla in un contemporaneo di Dante?

Esaminando più da vicino il materiale letterario d'escatologia musulmana, coranico, tradizionistico, teologico, mistico, raccolto e « messo in opera » (scelgo di proposito quest'espressione) dall'Asin, osserviamo che esso è tratto da una molteplicità e varietà stragrande di scritti, molti ancora inediti, di varia età e luogo d'origine, dell'Oriente e dell'Occidente islamico, rappresentanti redazioni varie di differenti testi della leggenda del *Mi'râg*, o elaborazioni posteriori di antiche tradizioni e primitive interpretazioni coraniche: da questi documenti, con eclettico lavoro di selezione e quasi di spigolatura (poco critico e niente sicuro, se troppo frequente, in paralleli comparativi di simil genere), l'Asin trasceglie elementi molteplici, traendoli di qua e di là e talvolta componendoli « per maggior suggestione dimostrativa » - egli stesso confessa - in ibridi conglomerati, per meglio rappresentare ciò che avrebbe costituito l'esemplare o modello alla imitazione o riproduzione dantesca. Ora questo procedimento di ecletismo plastico e quasi musivo, può bensì qualche volta effettivamente verificarsi nella elaborazione o imitazione, sia consapevole sia anche inconsapevole, di un'opera

d'arte, da parte dell'artista poeta o letterato posteriore, imitatore o riproduttore di un prototipo a lui offertosi o da sè scelto. Ma in questo caso, è necessario, è ovvio che tutti i singoli elementi originali utilizzati nella riproduzione siano in precedenza confluiti nella coscienza o almeno nella memoria e nella fantasia del poeta; il quale deve perciò aver conosciuto e consultato a una a una tutte le diverse fonti che han prestato frammenti od elementi alla sua artistica rielaborazione. Il che non era possibile per Dante.

Poco probabile mi sembra perfino che l'Alighieri avesse una qualche contezza chiara e precisa delle leggende correnti nel mondo musulmano sul *Mi'râg* e già in qualche modo volgarizzate in occidente, come vedemmo, tra altri, da Pier Pascasio e da Ricoldo, o anche soltanto dell'ascensione del Profeta, sia come visione o pia credenza, sia come fatto ritenuto « sensibilmente » vero e storico dai fedeli musulmani; nel qual caso, assai verosimile parrebbe che un qualche accenno o allusione se ne facesse nella *Commedia* o là dove s'incontra Maometto ed è fatto parlare, o nel prologo stesso dove Dante menziona due precedenti peregrinazioni nei regni d'oltretomba, quella d'Enea e quella di san Paolo.

Ma se non il *Mi'râg* profetico propriamente detto, avrà potuto l'Alighieri conoscere qualche imitazione letteraria della leggenda, o piuttosto qualche adattazione allegorico-mistica di essa, alcuna delle visioni o ascensioni - per esempio - composte dal principe della mistica ispano-musulmana, Muhi al-dîn ibn 'Arabi, lo squisito e sottile mistico di Murcia, anteriore a Dante di soli 25 anni (ma vissuto, per la maggior parte della sua vita letteraria, in Oriente), e nel quale l'Asin ha rilevato tante, sì profonde e sì suggestive affinità dantesche? - Neppure questa possibilità logica e storica ci sembra accostarsi al grado d'una verosimile probabilità. Negata a Dante la conoscenza personale e diretta della lingua araba, e quindi ogni rapporto immediato con gli scritti d'ibn 'Arabi, non vediamo come altrimenti egli possa averne avuto precisa e particolare notizia, dacchè siffatte opere teologico-mistiche musulmane sono ancor oggi, per molteplici difficoltà di lessico e di stile, d'assai malagevole interpretazione e lettura, tanto che - come osserva giustamente D. Julián Ribera Tarragó - gli stessi dotti musulmani s'arretrano davanti all'oscuro tecnicismo e alle sottili concezioni di questo mistico murciano. Nè infatti sappiamo di alcuna traduzione integrale, o anche parziale, che se ne sia mai fatta in latino o in volgare, tanto meno nei secoli XIII e XIV, quando pur le versioni di opere orientali furono molteplici e frequenti, ma di argomento pratico e scientifico, apologetico e polemico: astronomia, medicina, aritmetica, filosofia, Corano

o legislazione. Per aver dei saggi di traduzione di opere mistiche siffatte, bisogna venire ai giorni nostri e anche contentarsi di poco.[1]

Nè d'altra parte Dante fa mai, in nessun luogo, cenno veruno o allusione sia pur lontana a codesto mistico, a lui quasi contemporaneo, mentre non esita, anzi si direbbe ostenti alcun poco, a citare i filosofi e gli astronomi arabi o musulmani in tutte le sue opere, a cominciar dalla *Vita Nuova*, anche in questioni o argomenti di secondaria importanza, come nella datazione sincronistica égirale d'un qualche evento del suo racconto d'amore. Bisognerebbe dunque supporre proprio l'assurdo morale, l'impossibile: cioè che l'Alighieri venisse a conoscenza, per una via a noi occulta e ragionevolmente inimmaginabile, delle opere d'ibn 'Arabî, ne utilizzasse largamente il contenuto, e poi cancellasse ogni traccia della sua appropriazione, nascondesse la mano come un qualsiasi più astuto plagiario!

Ma dunque, se neghiamo la probabilità d'ogni imitazione diretta, d'ogni filiazione o rapporto genetico tra la letteratura islamica e la *D. C.*, come spiegare allora la molteplicità innegabile delle corrispondenze, delle affinità, delle coincidenze su enumerate, e tanto abilmente messe in luce nel magistrale lavoro dell'Asin? – Confessiamo con sincera mortificazione di non saper dare adeguata risposta a siffatto imbarazzante quesito, che i dantisti esamineranno e discuteranno: è minuto paziente lavoro da specialisti, i soli che possano qui investigare, datare, decidere. In ogni caso, per chi come me è del tutto nuovo e profano in cotal genere di studi, è preferibile un problema di più, un'altra incognita da risolvere, anzichè una risoluzione avventata o mal fondata e perciò illusoria.

* * *

In complesso l'ipotesi, pur così ben congegnata, dell'Asin pecca innanzi tutto, ai nostri occhi profani (tanto più a quelli dei valorosi dantisti), per eccessiva copia e minuziosità di argomenti probatori, di ravvicinamenti,

[1] Sulle difficoltà molteplici di questi testi mistici, in prosa ed in poesia, come in generale sul contenuto filosofico-teologico e sulle forme o dizione tecnica di essi, ed in particolare sui rapporti tra ibn 'Arabi e l'altro grande mistico contemporaneo ibn al-Fârid, tra essi ed al-Ghazâli, sul sufismo arabo (sia pratico o di vita devota, sia ascetico o speculativo, razionalistico ovvero sentimentale) e l'illuminismo plotiniano, abbiamo pregevoli e recentissimi lavori italiani, accessibili anche agli studiosi ignari di lingue orientali, e cioè: I. Di Matteo, *Ibn al-Fârid: il gran poema mistico noto col nome al-Tâ'iyyah al-Kubrà,* Roma, 1917, autograf., e la dottissima esposizione e quasi rielaborazione del prof. C. A. Nallino, *Il poema mistico arabo d'Ibn al-Fârid in una recente traduzione italiana,* in *Rivista di studi orientali,* VIII, 1919, pag. 1-106.

d'identificazioni. Mentre il lavoro del Blochet non dimostrava nulla, questo dell'Asin, almeno in apparenza, dimostra troppo; e perciò, studiato da vicino, ingenera in noi - anzi che la persuasione - la perplessità e il dubbio, quasi direi il sospetto d'un abbaglio o d'una dotta mistificazione, o anche d'una sopercheria intellettuale, pur essendo fuor d'ogni sospetto tanto la solida e sicura dottrina quanto la buona fede letteraria e critica dell'insigne arabista.

Innanzi tutto, raccogliendo la nostra riflessione sullo spirito e l'evoluzione individualistica di Dante, se per un verso lo troviamo, quale giustamente l'Asin ha ribadito, curioso ricercatore aperto a tutte le verità e influenze dottrinarie del suo tempo, - quindi anche alla scienza araba allora primeggiante, - d'altra parte possiamo, dobbiamo ben distinguere l'atteggiamento di lui assai differente verso la letteratura musulmana nei due suoi aspetti di maggior rilievo, lo scientifico e il religioso o dommatico. Come conservatori e trasmettitori del pensiero scientifico antico, - raccolto e comunicato loro in gran parte dalle mani dei traduttori siro-cristiani nei secoli VIII e IX - gli Arabi, o meglio i musulmani (Mori o Saraceni che più si dicessero), erano anche nel seno della cristianità rispettati, studiati, imitati; ma quali assertori e seguaci d'una religione così ibrida nei suoi dommi, così deformatrice e falsificatrice della dottrina cristiana, e sopra tutto fondata su una legge o testo fondamentale storicamente tanto inferiore ai testi sacri giudaico-cristiani, sparso e ricinto di tante scorie leggendarie, infantili, ridicole, essi eran naturalmente dai cristiani spregiati e derisi, e animosamente avversati come violatori della primordiale unità cristiana, come oppressori e profanatori dei luoghi santi, come nemici irreconciliabili. Al senso di provvisoria, parziale e casuale inferiorità scientifica, in cui si riconoscevano i dotti cristiani dei sec. XII e XIII rispetto ai musulmani, andava congiunta la sicurezza alquanto sdegnosa di un'incalcolabile superiorità morale e dottrinaria nel campo religioso, dov'essi si sentivano come savi anziani di fronte a ragazzi scostumati, barbari e ignoranti. Questo duplice atteggiamento di spirito doveva anche essere in Dante, il quale è, si afferma e resta anima essenzialmente cristiana, pensatore e poeta radicalmente e rappresentativamente cristiana, dritto e sicuro sopra una dommatica e un'etica diametralmente opposte all'islamiche. Basti ricordare la sua teoria del libero arbitrio e le altre ad essa connesse, tanto lontane da ogni concezione islamica, allorquando la elaborazione quasi diremmo cristianizzante del pensiero teologico ed etico musulmano, compiuta dai moralisti e mistici islamiti quali il grande Algazali, restava ancora del tutto ignota nell'Europa occidentale, doveva anzi aspettare sino ai nostri giorni per esser rilevata e riconosciuta.

In brevi parole Dante, come i dotti suoi contemporanei e maestri della cristianità, avevan certo qualche precisa conoscenza del mondo musulmano del loro tempo:[1] potevan rispettare ed anche ammirare la scienza arabica, ma non la religione musulmana e quanto ad essa nella filosofia e nell'arte si connetteva. Alpetragio, Alfergani, Avicenna, Algazali ed anche - sino a un certo punto - Averroè,[2] sì, quali trasmettitori e commentatori della dottrina aristotelica, quali mediatori dell'antico sapere scientifico:[3] - Maometto e il Corano, no. Troppe *fabulae et falsitates, blasphemiae et eadem per omnia in locis creberrimis repetitae*, come diceva fra Ricoldo; troppe « bestialità e paccie », soggiungeva dopo un secolo fra Roberto da Lecce. Verso la congerie farraginosa, puerile, caotica di leggende e fantasticherie accumulate dagli espositori, interpreti e rielaboratori del testo coranico, il buon senso di Ricoldo, e tanto più - se mai n'ebbe contezza - il genio artistico di Dante, tutto equilibrio, numero e misura, non potevano che sorridere, spregiare, fastidire. I dotti musulmani in fondo non facevano forse altrettanto?

« Alcuni si meravigliano - osserva fra Roberto nello *Specchio della Fede* - come quelli huomini docti li quali foro in Arabia e in altri luoghi subiecti a questa secta, como fo Avienna, Averrois, Alfarabio, Algazele et altri acceptarono la lege di Macometto. A questo si risponde che questi non foro nella prima receptione; ma da poi gran tempo, e havenga che in publico mostrassero haverla in reverentia per timore, come ancora nel tempo de la idolatria molti savi in apparentia adoraveno li idoli e dietro de loro se ne faciano beffe, cossi questi della secta di Macometto » (fol. VIII della prima ed., Venezia, 1495). Tale era in complesso - nel trecento - l'atteggiamento dello spirito cristiano, anche il più illuminato, verso l'Islam « nequizia... di gente turpa » (*Par.*, XV, 142-145).

Assai più si potrebbe al proposito aggiungere se, accanto alle affinità ed alle somiglianze, si mettessero in rilievo le altre innumerevoli divergenze, contrasti e opposizioni che la psicologia dantesca presenta rispetto all'insieme delle dottrine religiose e del pensiero islamico.

[1] Dante sa che i Saraceni, come i Giudei e i Turchi, ammettono l'immortalità dell'anima (*Conv.*, II, 9); e nella *Epist. V*, 2 apostrofa l'Italia *nunc miseranda etiam Saracenis* (cfr. TOYNBEE, *Dict. of proper names in the works of Dante*, Oxford, 1898, 1904).

[2] Sui rapporti tra l'Averroismo e il pensiero filosofico e scientifico in Italia, vedi alcune osservazioni in S. FERRARI, *I tempi, la vita, la dottrina di Pietro d'Abano* [altro contemporaneo di Dante, che conobbe l'arabo, professò a Padova e a Parigi], e in J. R. CHARBONNEL, *La pensée italique au XVI siècle*, Paris, Champion, 1919, pp. 160-175.

[3] Cfr. H. SUTER, *Die Araber als Vermittler der Wissenschatten in deren Uebergang vom Orient in den Occident*, Aarau, 1897 [2].

*
* *

Non trovando dunque in quanto abbiam saputo sin oggi di Dante, della sua vita, della sua opera, della sua cultura, delle sue assimilazioni od affinità elettive, dei rivoli molteplici a cui egli certamente dissetò la sua ardente anima, ciò che ci conforti ad accettare nella sua interezza la tesi troppo vasta e troppo nuova dell' Asin, - alla quale manca poi in fondo uno solo sì, ma l'ultimo e più necessario e più consistente anello della catena dimostrativa, - noi ci sentiamo piuttosto indotti a diverse limitazioni, supposizioni o congetture esplicative.

Per un verso crediamo ch'egli subisca alcun poco l'illusione macroscopica o quasi direi telescopica della fissità di sguardo o ardore stesso della ricerca, che lo induce talvolta, pur inconsapevolmente, ad esagerare il grado di somiglianza fra i due termini di raffronto, tanto da scambiare per coincidenze, per riproduzioni o copie, e perfino medesimezze o identità, ciò che ad occhi meno acuiti, o meno debilitati, dallo sforzo comparativo, apparirebbero quali semplici e vaghe corrispondenze o analogie, per avventura anche fortuite. Mancando da per tutto, come abbiam notato, l'eguaglianza assoluta o identità, - vuoi singola vuoi ripetuta e sistematicamente constatata, della espressione o della immagine o dei procedimenti stilistici e tecnici elementari, - parecchie delle analogie e somiglianze rilevate sfuggono a una severa analisi accertatrice, per la imponderabile mistione della valutazione soggettiva nel riscontro oggettivo e perchè la comparazione deve necessariamente troppo isolare dai contesti e quasi disseccare e irrigidire e ischelitrire i termini di raffronto; e gli scheletri, si sa, somiglian tutti tra loro entro i limiti della specie. L'esemplificazione o constatazione di casi di simil genere è così ovvia e frequente, anche nella nostra sommaria esposizione, che ci sembra superfluo attardarsi a ribadirla.

S'aggiunga il difetto, già rilevato, nella tecnica o messa in opera, o preparazione comparativa dell'Asin, che talvolta è un po' grossolana e - starei per dire, col dovuto rispetto - un po' manipolatrice e manomissiva: il difetto cioè di spigolare e trascegliere di qua e di là vari elementi per comporre il suo termine islamico di raffronto, il suo schema, in vista appunto e con lo scopo diremo così teleologico della comparazione. Sarebbe come se un zoologo o un paleontologo, volendo comparare fra loro due antichi individui animali dello stesso genere o di genere affine, mettesse a fronte da una parte lo scheletro sicuramente intero e autentico d'un animale, e dall'altra un complesso di frammenti ossei accozzati in unità di disegno scheletrico,

ma appartenuti certamente a individui diversi, sia pure omogenei, vissuti in varî tempi e luoghi. La natura ibrida e inconsistente del conglomerato artificiale, e l'intento, confessato dall'Asin senza sotterfugi, di rendere più suggestivo e completo il raffronto, sono argomento e prova, non dico già d'inganno, che non è nell'intenzione, ma d'inevitabile errore critico.

Al quale risultato può condurre anche un altro procedimento, pur adoperato dall'Asin nella sua ricerca, analogo o inverso che dir si voglia del precedente, quello cioè di preparare il termine islamico del raffronto spogliandolo di tutti gli elementi dal comparatore ritenuti accessori o secondari, in vista appunto della comparazione, accomodandolo dunque con una selezione più o meno artificiosa e quindi, in fondo, trasformandolo. Questo non severo nè sempre serio e critico procedimento infirma, a parer mio, anche il confronto - su cui pur tanto s'indugia e s'appoggia l'Asin - tra i piani geometrici e grafici dei mondi d'oltretomba tracciati da ibn 'Arabi e quelli dei moderni illustratori grafici della *D. C.*

Per un altro verso, alcuni dei raffronti felicemente istituiti dall'Asin e da lui utilizzati come prove alla ipotesi della filiazione genetica o della imitazione diretta tra la letteratura musulmana escatologica ed ascetica e la *D. C.*, possono anche avere altra spiegazione o interpretazione. Può darsi cioè che l'elemento islamico fosse già prima di Dante passato in fonti latine, non tanto traduzioni, quanto piuttosto parafrasi, rielaborazioni, confutazioni, apologie, o non note ancora a noi o non sufficientemente esplorate, da cui Dante abbia direttamente o indirettamente attinto, come tolse ad Alberto Magno e a Tommaso, per non citar altri, tanta materia di probabile derivazione orientale (nè altrimenti fece Guido Cavalcanti [1] con le teorie naturali e mistiche sulla natura d'amore, che sono d'origine arabica, ma attinte nelle parafrasi di Alberto Magno), [2] senza aver di ciò chiara contezza: caso molto frequente in un'età quando ancora il concetto o senso storico e critico della proprietà letteraria non era così svolto e generalizzato com'è oggi, o sembra oggi essere.

[1] G. Salvadori, *La poesia giovanile e la Canzone d'amore di G. Cavalcanti* (Roma, 1895), 12, 45–53.

[2] Allo stesso modo, due secoli più tardi, Cristoforo Colombo ebbe notizia della teoria della sfericità della terra; teoria che, dimostrata da Aristotele e conservata dalla scienza ellenica, passò col resto dell'eredità peripatetica nelle mani dei filosofi musulmani e poi, dagli scritti di costoro, mediante traduzioni, alla società cristiana sul principio del sec. xiii, quando Alberto Magno e Tommaso d'Aquino se ne fecero sostenitori e iniziatori (cfr. G. Mandonnet, *Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de St Thomas d'Aquin*, in *Rev. Thom.*, 1893, 46–64, 200–221).

Poteva anche darsi che l'episodio o l'immagine o il particolare pittorico e scenico della fonte musulmana fosse a sua volta prodotto di derivazione da anteriore fonte occidentale, latina o greca: così è accaduto in verità più d'una volta, ed era naturale che accadesse, in conformità del carattere niente originale, tutto imitativo ed assimilativo della letteratura musulmana, che se molto ha dato e trasmesso altrui, molto, assai più, deve aver preso ed assorbito da ogni parte. Così è sorta la scienza araba, tutta riproduzione o rielaborazione di esemplari greci; così l'arte detta araba, perchè a servizio dei conquistatori, ma riflesso e frutto di modelli e mano d'opera bizantini e romani. Così il pehlevico *Libro di Arda,* più su ricordato, ritienesi oggi derivato dall'apocrifo-cristiana *Ascensione di Isaia.*

O finalmente può essere accaduto che i due fenomeni o termini di paragone, sia elementi tecnici e stilitici, sia episodi scenici, sia procedimenti decorativi e inventivi, sia pur generi o particolari forme letterarie, si siano svolti, nei due campi messi a fronte, parallelamente ma indipendentemente, ciascuno per genesi autoctona entro il suo territorio. Così, ad es., la comparazione fra le opere minori di ibn 'Arabi e quelle di Dante, su accennata, con i tratti comuni o somiglianti della mistione di prosa e poesia e del carattere simbolico, esegetico e dottrinario di quella rispetto a questa, ha forse, per sè sola, scarso o nessun valore al suo scopo; giacchè è stato già osservato - e forse l'Asin lo dimentica - che le *razós* provenzali possono aver dato a Dante l'idea e l'esempio d'accompagnare le proprie rime con la esposizione quasi diaschevastica o didascalica delle ragioni od occasioni di esse. Se esempio e copia vi fu, e donde quello partì, è questione che sol potrà risolvere la ricerca convergente di due specialisti, un arabista e un romanista.

Lo stesso si può dire di quell'altra caratteristica forma o corrispondenza letteraria, così in uso al tempo di Dante giovane, da lui stesso praticata col Cavalcanti (« A ciascun'alma presa e gentil core »), per la quale più persone, specialmente poeti, partecipavano con scambievoli missive a discussioni dottrinarie e poetiche: costumanza che credo originariamente semitica, ma non potrei affermare derivata alla nostra nascente letteratura dall'esempio dei musulmani, fra cui era frequentissima, nelle così dette *Masâil* o « Questioni », che i dottori proponevano l'uno all'altro, e spesso anche i sovrani fra loro con apposite ambascerie. Sono ben note quelle corse tra Federico II e i suoi dotti corrispondenti musulmani (riprodotte e trasfigurate nel *Novellino*); quella tra Teodoro Lascari I e al-Malik al-Kâmil Sultano d'Egitto nel 1221, e simili. [1]

[1] Cfr. il proemio di FR. TRIEBS, *Liber decem quaestionum contra Christianos, auctore Saliho ibn al-Husayn,* Bonnae, 1897, con le indicazioni bibliografiche ivi riportate. Una

*
* *

Con queste brevi e rapide osservazioni, anzi piuttosto impressioni critiche, non intendo per nulla toglier valore alla tesi generale del signor Asin, espressa nel titolo sobrio e cauto della sua *Memoria* ma soltanto mettere in guardia, con un po' di prudente e ragionevole scetticismo, me stesso innanzi tutto, che alla prima superficiale lettura fui affatto consenziente, e poi gli altri, che non vorrei aver contribuito a indurre in errore: metterci in guardia contro una frettolosa e illusoria accettazione o adesione alla tesi specifica finale nei rapporti tra Dante e ibn 'Arabi. Pur con le riserve da me fatte - ed altre che altri, assai più di me conoscitore dell'una o dell'altra letteratura, possa aggiungere - ai metodi comparativi ed alle conclusioni dell'Asin, è fuor di dubbio che la sua *Memoria* ha un'importanza cospicua nello studio della genesi della *D. C.* Essa ha messo in luce, anzi ha rivelato, molteplici innegabili rapporti, corrispondenze, riscontri analogie e riflessi, ora superficiali ora profondi, spesso sorprendenti, talvolta quasi inverosimili, tra le due letterature escatologiche, la musulmana e la cristiana occidentale, al tempo di Dante, tra la leggenda coranico-mistica dell'Ascensione maomettana e la *D. C.*, anche più tra le varie correnti di pensiero religioso, filosofico, letterario, artistico, che allacciavano, anzichè separare, quei due mondi culturali, specie in occidente. Le dotte e geniali ricerche dell'Asin, e l'ultima in particolar modo, da noi qui esposta, hanno il merito di dimostrare in modo ormai irrefutabile quanto l'Oriente e l'Occidente, l'islam e il cristianesimo, si fossero nell'età media conosciuti e compenetrati più che non si era propensi a credere, e fors'anche in maniera più completa e profonda, perchè più spirituale, di quel che avvenga oggi nel nostro secolo di celerità e di frettolose, terrestri ed aeree, comu-

di queste controversie teologiche collegiali più vicine a noi si svolse sul principio del sec. XVII, quando, in risposta ad un'opera apologetica scritta in persiano dal gesuita missionario Geronimo Xavier ed intitolata: *Lo specchio che mostra la verità,* il principe persiano Ahmed, figlio di Zayn al-'Abidîn, compose, in collaborazione di altri dotti persiani, una refutazione della religione cristiana dal titolo *Il ripulitore dello specchio,* che, scritta in un esemplare con aurei caratteri, fu rimessa al Pontefice Urbano VIII con preghiera di risposta. Nè la risposta tardò; chè nel 1628, con i tipi di Propaganda, il francescano Bonaventura Malvasia faceva stampare la sua *Dilucidatio speculi,* e poco dopo, nel 1631, usciva la *Apologia pro Christiana religione* del dottissimo Chierico Minore fr. Filippo Guadagnoli, il quale nel 1637 curava l'edizione araba della sua risposta. Ignoro se e come la polemica pubblica continuasse (cfr. STEINSCHNEIDER, *Pol. u. apol. Litt.*, 16–17).

nicazioni. Ma questa stessa condizion di cose, questo stesso flusso e riflusso di pensiero tra i due mondi, più che mai vivo ed attivo nel medio evo e nel secolo di Dante, può insinuare nell'osservatore di siffatte mutue molteplici influenze ed ingerenze un facile abbaglio, appunto perchè le rassomiglianze talvolta sono più numerose che reali, nè sono sempre prova di prestito o di scambio.

Giacchè - come tutti sanno, e come il Blochet si è ben espresso nella prefazione al suo malavventurato libretto - lo spirito dell'uomo varia meno di quel che si creda; ciò che in esso varia è la maniera onde egli veste o traveste il suo pensiero, e il maggiore o minore travestimento attraverso cui l'esprime. Le divergenze, che sembrano esistere tra i modi di pensare delle diverse razze umane, sono, in gran parte, una differenza di terminologia; se giungiamo a farne astrazione, ci accorgiamo che in tutte le età e sotto tutte le latitudini gli uomini hanno pensato del pari e alle stesse cose, quando hanno pensato. Ma appunto in tale terminologia, che è ben altro e ben più d'una semplice nomenclatura lessicale, consiste, in fondo, tutta l'arte umana quale manifestazione idealizzatrice d'ogni umano pensiero. D'altra parte anche in questa manifestazione o, come sogliono dire, creazione artistica, il circolo ove l'umana immaginativa si muove è creduto più ampio e vario, che realmente non sia: ond'è - ripeteremo col D'Ancona - che nelle opere dell'ingegno umano « l'invenzione è più nell'arte che nella materia; chè nulla o ben poco vi ha di nuovo sotto il sole; e il savio già da molti secoli ne ha fatto lamento ».

Tornando all'opera dell'Asin e concludendo anche noi queste modestissime osservazioni, ci sembra ormai acquisito per suo merito alla scienza storico-letteraria ed alla conoscenza di Dante e dell'età sua l'influsso molteplice che la letteratura islamica, non solo la filosofica e scientifica di cui si sapeva già, ma anche quella religiosa e propriamente escatologica, esercitò sul pensiero e sull'arte cristiana, più o meno indirettamente e mediatamente, per via di trasmissioni orali e scritte ancor poco note. Dopo la dimostrazione del dotto e sagace arabista spagnuolo, sembrerebbe evidente che la *D. C.* abbia - noi riteniamo inconsapevolmente - raccolto, elaborato e trasfigurato gran numero di elementi figurativi e rappresentativi, decorativi ed episodici, architettonici e plastici, dottrinali e mistici, che anteriormente appaiono in quella leggendaria letteratura escatologica, così satura di germi eterogenei, così diffusa per tutto il mondo islamico e popolare ancor oggi da un capo all'altro del territorio musulmano. Ma per quali veicoli o meati di trasmissione teleferica propriamente arrivassero a Dante quelle concezioni e figurazioni, se per intermediarî musulmani - come sostiene

l'Asin - o piuttosto cristiani - come a noi sembra più probabile - od altri ancora, e quali, noi non sappiamo, forse non sapremo mai con certezza; finchè la letteratura medievale cristiana, specialmente religiosa, del dugento e del trecento non sia tutta esplorata e nota, non possiamo pronunciarci con sicurezza su questo quesito.

Ciò che crediamo di potere, sin da ora, di dover, anzi, non accettare dalla *Memoria* dell'Asin, finchè non sia consolidata da prove e argomenti decisivi, è la ipotesi della derivazione diretta o imitazione che Dante avrebbe fatto nella *D. C.* dalla leggenda del *Mi'râg* e particolarmente dall'opera teologico-mistica di ibn 'Arabi, come da modello o prototipo. Le fonti sicuramente accessibili a Dante furono le latine, oltre che le romaniche (provenzali e volgari): in esse bisogna ricercare gli elementi costitutivi della sua cultura, gl'influssi diretti e molteplici sulla sua coscienza di filosofo-poeta, sulla sua fantasia di artista, almeno per quanto non gli venne dalla convivenza degli uomini, da ciò che vide e udì e meditò e inventò lui stesso. In particolare le leggende escatologiche o visioni cristiane d'oltretomba, anteriori a Dante, quelle a noi note e già rivelatesi ricche di tanti riflessi islamici, le altre o ignote ancora o andate perdute, o non ancora analizzate nei loro elementi genetici, possono per avventura aver trasmesso alla *D. C.* quel materiale architettonico e plastico di sicura, ma lontana, derivazione musulmana, che Dante vivificò ed adoperò alla costruzione del suo monumento imperituro.

Per le ragioni di fatto su accennate e per la mancata dimostrazione di essa e simili ipotesi, il nostro umile, ma coscienzoso, parere è che - a parlar proprio e preciso - codeste fonti orientali della *D. C.* restano ancor problematiche e da dimostrarsi.[1]

Questa, forse inaspettata, conclusione, a cui ci ha portati il filo logico della ponderata impressione e d'un iniziale per quanto frettoloso ragionamento, non ha suo sostegno palese o nascosto (è prudende dichiararlo in questo ancor torbido momento di generale esagerato nazionalismo), nessun motivo sentimentale per lese italianità od originalità o reverente ammirazione verso il nostro maggior poeta nel suo poema divino.

[1] Salvo il rispetto assai maggiore e più sincero ch'io devo al signor Asin, sarei ben tentato di ripetere sul suo libro alcune delle critiche che J. Darmesteter giustamente rivolgeva, nella *Revue critique*, 1881, 21 février ad Eug. Lévêque, analizzando il suo libro *Les mythes et les légendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophanes, Platon, Aristote, Virgile, Ovide, Tite Live, Dante, Boccace, Arioste, Rabelais, Perrault, La Fontaine,* Paris, 1881, pag. VII, 25, 608.

« A creare un'opera immortale - riconosciamo anche noi ciò che giustamente osservava il Rajna a proposito dell'Ariosto e del suo *Orlando* - non bastano mai le forze d'un sol uomo. Tutta un'età, tutto un popolo, e a volte perfino più età e più popoli lavorano in silenzio, finchè i tempi siano maturi, e giunga un ingegno (per Dante, l'umanità intera ha detto: un genio) atto a trarre partito dalla lunga e lenta preparazione ».

Il contributo delle varie età e delle varie genti al poema sacro, e *l'unicuique suum* per ciascuno, vien ponderato e stabilito dall'esame critico della preistoria, genesi o svolgimento creativo della *D. C.*, territorio dei letterati e dantisti di professione. È merito dell'Asin avere aperto una nuova ampia via nel campo di queste ricerche. Sarà, ci auguriamo, non del tutto inutile servigio da noi reso agli studiosi di Dante di aver sollecitato, con la nostra umile pedestre esposizione, la discussione - che certamente sarà larga e concitata - intorno alla dotta memoria dantesca dell'insigne arabista spagnuolo.

La *D. C.* resta quello che il mondo ha riconosciuto ormai senza contrasti: il vero *monumentum aere perennius* della cristianità, la voce immortale di dieci secoli, la vera *Kôh-i-nôr* o montagna di luce dell'evo medio occidentale. Tale essa resterebbe, anche se fosse dimostrato - ciò che a tutt'oggi non è - che Dante abbia mutuato al pensiero islamico o ad altra letteratura orientale, direttamente, materiali grezzi e informi alla costruzione del suo poetico universo. [1]

Prof. G. GABRIELI.

[1] « Non pensiamo che Dante apparisca perciò meno grande. Ci sembra invece che la prima caratteristica del genio non sia, come alcuni vogliono, di esser nuovo, ma piuttosto di essere antico, di lavorare su alcuni di quei soggetti che non cessano mai d'interessare gli uomini... Il genio ha comune con la folla il suo soggetto, che appartiene a tutti; se ne allontana per la elaborazione sua propria e per l'ispirazione che ripete da Dio. Così la pietra, dove sedeva il pastore e brucavan le capre, a cui il viaggiatore non ha volto lo sguardo, Michelangelo la sgrossa e la taglia, e il suo scalpello ne trae a poco a poco una forma divina, che s'anima e raggia e vien collocata in un Santuario, dove i pellegrini verranno a deporre il loro bastone e a pregare davanti ad essa ... Checchè se ne dica, il genio non ha la missione di creare, d'introdurre idee nel mondo. Egli vi trova già tutte le idee necessarie agli spiriti, come tutta la luce necessaria per gli occhi, ma le trova ondeggianti, nebulose, nel rimescolio e nel disordine. L'ardimento sta nel fermare al passaggio questi pensieri fuggitivi, trapassare la nebbia in cui s'avvolgono, cogliere al vivo le bellezze ch'essi nascondono, fissarli infine, legandoli, ordinandoli, forzandoli a prodursi nelle opere d'arte. L'originalità sovrana sta, per me, in questa forza d'un grande spirito che sottomette le sue idee, le fa obbedire a una legge d'ordine e d'armonia, e ne

ottiene tutto ciò che esse possano, di guisa che l'ultimo segreto del genio, come della virtù, sarebbe ancora di rendersi padrone di sè. Se l'uomo è, come dicono i filosofi, un riassunto dell'universo, egli non si mostra mai tanto potente, quanto allorchè signoreggia questo universo interiore, il tumulto tempestoso di sentimenti e di pensieri che porta in sè. Dio si è riservato il potere di creare, ma ha comunicato agli uomini grandi il secondo carattere della sua onnipotenza, quello di mettere l'unità nel numero e l'armonia nella confusione » (OZANAM, *Sources*, pag. 537-538).

INDICE E SOMMARIO